KARL KERÉNYI

LA RELIGIÓN ANTIGUA

Herder

Acceso Abierto

A través de una serie de textos publicados entre los años treinta y sesenta, el gran historiador de la religión, Karl Kerényi, traza con agudeza las características fundamentales de la religión antigua: la fiesta, el sacrificio, el templo, la mitología. En un trabajo que parece de arqueología, por medio de fragmentos, de pequeños elementos sobre todo lingüísticos que recoge y relaciona con otros, va dibujando un mundo: el mundo de las religiones griega y romana. De este modo acerca el lector a la antigüedad. Kerényi analiza conceptos fundamentales (*aidós, sébas, religio, sacer, hósios*), se adentra en la relación del ser humano con lo divino a través del sacrificio, ilumina esta relación a través de la risa de los dioses, define lo que es el templo, determina lo que es *theós* en griego (*"algo que acontece"*), traza la figura de Zeus, explica la vida del Flamen Dialis, importante sacerdote romano, para caracterizar la religión romana. Mediante estos textos, escritos de manera sutil y transparente, Kerényi va estableciendo conceptos fundamentales que permiten entender las religiones griega y romana (*theoria, religio*) y va perfilando también las diferencias entre estas religiones (por ejemplo, a través del término de "lo sagrado") y al mismo tiempo entre ellas y las religiones israelita y cristiana e incluso respecto a las del lejano oriente, como ocurre en la comparación del sencillo templo griego (*"lugar que acoge una alegría"*) con los fastuosos templos de oriente.

ISBN 84-254-1986-7

LA FOTOCOPIA MATA EL LIBRO

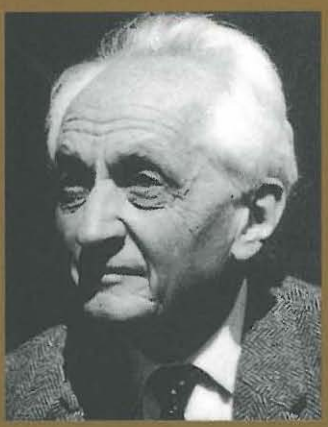
© BADO-BAZÁN

creative commons

Herder

www.herder-sa.com
e-mail: editorialherder@herder-sa.com

Karl Kerényi, nacido en 1897 en Temesvár (Hungría), fue profesor en Fünfkirchen (1936) y enseñó en Szeged a partir de 1941. En 1943 emigró a Suiza, donde murió en 1973, en Zúrich. Kerényi es autor de numerosas investigaciones de gran envergadura teórica sobre mitología y religión de la Grecia clásica.



Karl Kerényi

LA RELIGIÓN ANTIGUA

Edición de Magda Kerényi
y Cornelia Isler-Kerényi

Traducción de Adan Kovacsis
y Mario León

Herder

Versión castellana de ADAN KOVACSICS y MARIO LEÓN
de la obra de KARL KERÉNYI, *Antike Religion*,
Klett-Cotta, Stuttgart 1995

Diseño de la cubierta: WINFRIED BÄHRLE

© J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart 1995

© 1999, Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona

Fotocomposición: COMPTEX & ASS., SL
Imprenta: COMETA, S.A.
Depósito legal: Z - 2.616 - 1999
Printed in Spain

ISBN: 84-254-1986-7 Herder Código catálogo: FIL1986

Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
E-mail: editorialherder@herder-sa.com - http: // www.herder-sa.com

ÍNDICE

Prólogo 7
¿Qué es mitología? 11
El rasgo mitológico de la religión griega 27
Sobre la esencia de la fiesta 35
Dos estilos de la experiencia religiosa 53
Puntos culminantes de la experiencia religiosa griega y romana 73
1. Theoria 75
2. Religio 84
Ser humano y Dios según Homero y Hesíodo 91
1. La idea griega del sacrificio 93
2. De la risa de los dioses 101
Ser humano y Dios según la concepción romana 107
1. La vida del *flamen Dialis* 109
2. Mirada retrospectiva 121
La idea religiosa del no ser 125
Religión y mito en Grecia 143
Theós: «Dios» en griego 153
El carácter sagrado del festín 163
Retrato mitológico de la muchacha 169
El Heracles cansado de Olimpia 177
El mito de la *Areté* 185
¿Es la religión griega una religión de la salvación? 197
El mito de la fe 205
¿Qué es el templo griego? 217

Notas 223
Fuentes bibliográficas 239
Postfacio 241
Índice temático 243

PRÓLOGO

El origen de este volumen se remonta a una orientación de las ciencias de la antigüedad basada en la filología y la historia de la religión, pero en absoluto a una orientación meramente alemana. Después de mi conferencia pronunciada en la primavera de 1935 en Roma sobre la situación de la filología latina en Hungría, Raffaele Pettazzino me pidió escribir una obra descriptiva para su serie titulada *Storia delle religioni*. Él mismo ya había publicado en ella un libro sobre la religión en Grecia. Yo consideraba necesario un nuevo comienzo metódico, sobre todo en lo que respectaba a la religión griega. Había que colocar a su lado la romana, a modo de comparación. Hoy en día, este nuevo comienzo resulta tan necesario como lo habría sido hace treinta y cinco años.

Imaginé un libro como *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Prolegómenos al estudio de la religión griega) de Jane Ellen Harrison, publicado en 1903, que se convirtió en un obra introductoria muy difundida en el ámbito de lengua inglesa. La autora pretendía alejarse de forma definitiva de la caracterización de los griegos dada por John Ruskin, que ella puso a la cabeza de sus prolegómenos: *there is no dread in their hearts; pensiveness, amazement, often deepest grief and desolation, but terror never. Everlasting calm in presence of all Fate, and joy such as they might win, not indeed from perfect beauty, but from beauty at perfect rest.* Son líneas radiantes que superan todo cuanto en un sentido clasicista se ha dicho en Alemania sobre los griegos: «No hay temor en su corazón; reflexión, asombro, a menudo profundísimo dolor y desolación, pero nunca terror. Calma permanente en presencia del destino, y la alegría que podían extraer si no de la belleza perfecta, sí de la belleza en perfecta quietud».

Jane Ellen Harrison trazó frente a esta concepción una imagen tan sombría de la religión griega que hasta a ella misma debió de parecerle unilateral. Sus breves *Epilegomena to the Study of Greek Religion* (Epilegómenos...) no restablecieron el equilibrio, sobre todo porque la investigación, con el poderoso apoyo de la gigantesca obra de Sir James Frazer, *The Golden Bough* (La rama dorada), basada en supuestos similares y construida con la misma parcialidad, siguió sus pasos de forma desenfrenada.

Sin embargo, aún podía remitirme a otra concepción de los griegos surgida de la propia Inglaterra, presentada en 1935 por Sir Richard Win Livingstone en su libro *Greek Ideals and Modern Life* (Ideales griegos y vida moderna). Mirado de forma rigurosa, no planteaba el mismo tema. No obstante, ofrecía el ejemplo de una postura respecto a los griegos que no se distinguía básicamente de la de John Ruskin y Walter Pater y que no se fundamentaba únicamente en lo estético y clasicista. En la literatura alemana, el libro de Walter F. Otto, *Die Götter Griechelands* (Los dioses de Grecia), se convirtió en una obra clásica a la que los especialistas le reprochaban cierto clasicismo estético. Irrumpió en 1929, preparada sólo por la conferencia del autor sobre *Die altgriechische Götteridee* (La idea griega antigua de Dios, 1926), en el ámbito de la investigación filológica de la religión, y abrió un enorme abismo en este terreno científico que por doquier se orientaba ya en el sentido de los prolegómenos de Jane Ellen Harrison.

Había que adoptar un punto de vista por encima de las antítesis, de las cuales la propia ciencia de la religión estaba enferma —pues cada una de las dos corrientes consideraba pseudocientífica a la otra—; había que mostrar un punto de vista para el cual sólo el fenómeno histórico parecía importante. La religión es un fenómeno de correlación, en el cual el ser humano se halla en relación con el objeto de su adoración. Este fenómeno no era objeto de un tratamiento científico ni en el caso de la religión griega ni en el de la romana, con un método objetivo que corresponde a los fenómenos de la cultura. Desde 1934, cuando pronuncié en Francfort la conferencia en homenaje al 60º aniversario de Walter F. Otto, estuve en estrechísimo contacto con Leo Frobenius y su morfología cultural. Seguí internamente la ampliación de la experiencia del estilo y su traducción de la historia del arte a toda la historia de la cultura y realicé una segunda ampliación: a la historia de la religión.

Lo hice de modo plenamente consciente, como si se tratara de un descubrimiento, y vi en esta posibilidad recién descubierta la garantía de la cientificidad que tanto se cuestionaba en este campo. Las consideraciones estilísticas de un historiador del arte, cuando son expertas, garantizan también la objetividad. Aún hablé de manera demasiado metafórica de este modo de análisis aplicado a la historia de la religión, por cuanto creía acercarlo así mejor al lector y porque me movía más a gusto en una imagen concreta que entre conceptos abstractos. Pero era y siguió siendo una imagen consciente y pedagógica. En este sentido elegí el título italiano de mi libro: *La religione antica nelle sue linee fondamentali*. El subtítulo de la edición alemana: *Die antike Religion: Eine Grundlegung* (La religión antigua: una fundamentación) no me satisfizo. Era demasiado breve y, según la concepción alemana de la palabra, más abstracto de lo que debía ser en mi opinión. Sólo en la tercera edición alemana encontré la fórmula correcta que respondía al sentido de la versión italiana: *Ein Entwurf von Grundlinien* (Un bosquejo de líneas fundamentales).

El libro fue escrito en alemán para el traductor italiano que también era historiador de la religión. En el primer capítulo proseguí mis estudios en psicología de la religión que realizaba por aquel entonces. Así surgieron las consideraciones sobre *Religión antigua y psicología de la religión* presentadas en la universidad de Roma en la primavera de 1936 e incluidas luego en mi *Apolo* (1937). Estaban también en el libro italiano, en la primera edición, como primer capítulo. La demostración del «sentimiento de la realidad» —en italiano *senso della realtà*, «sentido de la realidad»— como fundamento de la religión griega en lugar de la «fe» no se ha omitido en ninguna de las versiones posteriores, pero no se le dedicó un capítulo entero. En cambio, conforme a su idea básica, el libro se mantuvo abierto a cualquier continuación susceptible de mostrar desde un punto de vista adicional aquello que fue la «religión antigua».

Otro descubrimiento fue (además de la aplicación de la experiencia del estilo a religiones como la griega y la romana que sustentaba los capítulos que se iban añadiendo espontáneamente uno a otro) que el «carácter de autonomía primaria» era tan propio de la «fiesta» como del «juego». Mantuve un diálogo sobre ello con Jan Huizinga, el filósofo de la cultura e historiador holandés, en el verano de 1936 en Budapest. Se refirió a esta, en aquel entonces recién descubierta, particularidad de la fiesta en la edición alemana de su *Homo Ludens* (1939), con las palabras citadas y absolutamente correctas. También pudo remi-

tirse al texto de mi segundo capítulo. Éste se presentó con ocasión de la fundación de la *Deutsche Gesellschaft für Kulturmorphologie* (Sociedad alemana de morfología cultural) en 1938 en Francfort y se publicó en la revista «Paideuma» bajo el título de *Vom Wesen des Festes: Antike Religion und ethnologische Religionsforschung* (De la esencia de la fiesta: religión antigua e investigación etnológica de la religión). Huizinga se sentía confirmada en su concepción del juego como un elemento de la cultura y esperaba de mí que desarrollara mi idea sobre la fiesta. Esto hicieron Pater Wilhelm Schmid (1950) y Adolf Ellegard Jensen (1951) en el terreno etnológico. Los ejemplos griegos más impresionantes se encontrarán en mi libro *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens* (Dionisios: raíz de la vida indestructible, Herder, 1998), cuyos primeros trabajos previos corresponden al año 1935.

Cuando escribí, en el verano de 1938 en Olimpia, el prólogo al texto italiano, ya había comprendido que mi libro preparaba una «filosofía de la religión antigua», pero también que igualmente podía continuarse mediante una descripción de la cultura griega y romana, siguiendo las huellas de Jacob Burckhardt, o por medio de una historia de la literatura y del arte. Las «líneas fundamentales», las observaciones morfológicas, estaban hechas. Sin embargo, en la primera versión faltaba aún la rehabilitación de la mitología como un elemento esencial de la religión griega y como forma básica de la vida antigua, después de que la etnología y la psicología reconocieran ya la importancia del mito originario. Descubrí que la mitología era un género que poseía autonomía primaria entre las actividades creativas del ser humano, al lado de la poesía, la ciencia y la música, comparable en cierta medida con la «fiesta» y el «juego».

A la primavera de 1939 pertenece mi estudio *Was ist Mythologie?* (¿Qué es mitología?), que se conoció de forma independiente y se incluyó como primer capítulo en las ediciones alemanas de 1940, 1942 y 1952. En la versión inglesa *The religion of the Greeks and Romans* (1962) y en la edición alemana basada en ella (*Die Religion der Griechen und Römer* [1963]), lo omití porque entretanto fue desarrollado de forma prolija en mi *Einführung in das Wesen der Mythologie* (1941, Introducción a la esencia de la mitología), publicada junto con Carl Gustav Jung, y en mi *Mythologie der Griechen* (1951, Mitología de los griegos). Aquí vuelve a estar en la primera versión. Por lo demás, este volumen no va más allá del texto de 1962 que, escrito para la edición inglesa, se publica aquí por primera vez en su versión alemana original.

Mi ocupación en la mitología empezó temática y biográficamente en otoño de 1938 con la conferencia *Die Geburt der Helena* (El nacimiento de Helena) pronunciada en Doorn. Se encuentra en el primer volumen de mis obras. El segundo volumen, *Auf den Spuren des Mythos* (Siguiendo las huellas del mito), recogió y desarrolló la línea vital mitológica. Al círculo de temas que abarca el título de *Religión antigua* en este volumen no sólo pertenecen los capítulos que constituían mi anterior obra *La religión antigua*, sino también los desarrollos posteriores que iluminaban de forma adicional la pregunta: ¿qué era la religión antigua? Mi colaboración en una empresa lexicológica de particular importancia, la *Encyclopaedia Hebraica*, me dio la oportunidad de llenar con un breve resumen del material transmitido las observaciones morfológicas hechas por mí respecto a la religión griega. Este texto, *Religion und Mythos im alten Griechenland* (Religión y mito en la antigua Grecia) sólo se publicó hasta ahora en la tra-

ducción hebrea. A los ensayos y pequeños análisis lingüísticos pertenecientes a este ámbito temático, que se convirtieron cada vez más en una investigación sobre las bases de la ciencia de la religión en nuestro espacio cultural europeo, sólo se les impone el límite temporal de 1969. Todos los trabajos reunidos aquí deben conservar su carácter de ensayos, según las intenciones del autor.

Considero, sin embargo, que el tema —el tipo antiguo de religión como realización de una posibilidad humana general de la religiosidad, algo casi del todo ignorado en la ciencia de la religión y las ciencias clásicas de la antigüedad— resulta más palpable en los últimos ensayos del volumen. Se trata de conferencias pronunciadas en parte en Roma, en parte en Jerusalén y Atenas. Su referencia abierta e inherente a dos otros tipos de religión —la israelita y la cristiana— debe contribuir a aclarar el tema. Están al servicio del objetivo del libro: la elucidación de los hechos históricos en el terreno religioso, el restablecimiento claro de sus formas y la eliminación de simplificaciones antiguas y no comprobadas. La pregunta de cuándo vendrá la generación de eruditos que no quiera construir sobre cimientos puestos de forma abstracta, sino en la concreción de una vida espiritual vivida, queda abierta. Lo que hay está para todos los «benévolos lectores»; mi libro les ayudará a contemplar, con amor a la verdad, la religión de los griegos y romanos como una propiedad de la humanidad.

K. K.
Sunion, 27 de mayo de 1970

¿QUÉ ES MITOLOGÍA?

1

La indagación en aquello que constituye la esencia de la religión antigua es tan sólo un camino entre muchos para llegar a una imagen fiel al estilo de la cultura clásica. Pero también podemos utilizar diversos puntos de partida para llegar por este camino a la meta. Es más, en una investigación científica de la religión, resulta incluso indispensable ir tomando puntos de vista distintos para completar el aspecto que se nos ofrece desde uno de ellos mediante la consideración de los otros.

En primer lugar debemos dirigir nuestra mirada sobre la simple estructura para captar aquellas líneas que perfilan la forma en que el hombre antiguo —el griego por un lado y el romano por otro— comparece ante la divinidad, la forma en que se presenta directamente ante lo absoluto. Por muy claros y precisos que aparezcan los perfiles de esta forma interna en Homero, en Sófocles y en los grandes clásicos en el grado de un desarrollo maduro y completo y se muestren en un futuro para una ciencia de la antigüedad más desarrollada que la nuestra, una primera mirada sobre los monumentos religiosos del arte y de la literatura antigua no basta en principio para abarcar las líneas fundamentales de la religión antigua, y, en general, de la existencia humana antigua. Es otra la imagen de esta religión que vive en el recuerdo de cualquier persona de formación humanística dentro de nuestro ámbito cultural: es mucho más colorista y rica en formas, mucho más atrayente, pero también más confusa. De cerca o de lejos todos la conocemos: es la imagen de la mitología griega. De la griega, pues esta se convirtió en el elemento predominante también en el arte y la literatura de los romanos y, a partir de ahí, en la cultura moderna marcada por el humanismo y el clasicismo. Pero precisamente esta mitología, según lo advierten los expertos, es la que con mayor seguridad nos puede conducir a error si pretendemos conocer a través de ella la religión griega (por no hablar de la romana).

La mitología griega, la que nos resulta más familiar, en la que pensamos cuando se habla de la religión antigua, la que tenemos presente como ejemplo y modelo cada vez que escuchamos la palabra «mitología», término que se aplica a un género determinado de creaciones espirituales de múltiples pueblos, esta «mitología» *katexochen*, en lo que atañe a su relación con la religión griega, se nos ha ido haciendo verdaderamente problemática. Tan problemática que vacilamos en dar crédito a ese aspecto de la religión antigua que nos ofrece. Nos fue transmitida sobre todo por poetas y obras de arte, bastante tardías por cierto, y no precisamente a través de libros sagrados. Sobre esta relación entre arte antiguo, en particular, entre el arte de la poesía y la mitología, se puede reflexionar muy en serio. Sin embargo, generalmente se da por buena la afirmación de que mito no es otra cosa que una narración ordenada. Que su esencia estriba en el orden, en la forma. Que se trata de una creación poética. Que las leyes que hay que tomar en consideración en este caso son las leyes formales de la poesía.

Esta es precisamente la opinión que en primer lugar combatía Schelling en su introducción a la filosofía de la mitología, aunque hiciera constar que no pretendía afirmar que tal opinión se hubiera formulado realmente en alguna ocasión: se trataba, según él, tan sólo de una de las posibles. Desde entonces, sin embargo, se la ha presentado con la pretensión de responder a un auténtico rigor científico. Quien la defiende, debe admitir desde luego que las ceremonias de culto de religiones primitivas se hallan a menudo en relación muy estrecha con historias sagradas. El etnólogo K. Th. Preuss ha demostrado esto para casos particularmente claros, en un tratado que con razón titula: *Der religiöse Gehalt der Mythen* (El contenido religioso de los mitos). Todo verdadero conocedor de la religión antigua ha de aceptar que las mismas relaciones también se dan en Grecia y en Roma, y que sólo a duras penas les es posible ignorarlas a las recientes investigaciones de orientación no mitológica. También para una correcta interpretación de los actos de culto antiguos, es preciso revisar la citada concepción de la mitología como creación poética. Esto es lo que se va a intentar aquí, independientemente de Schelling y de cualquier otra teoría sobre mito y culto. Abordamos el problema de tomar una postura correcta y científica ante la mitología a partir de cómo quedó planteado antes ya de Schelling, en los *Prolegómenos* a una *mitología científica* de K. O. Müller (1825).

2

En principio la palabra «mito» no nos dice demasiado. En Homero se emplea el término *mythos* en oposición a *ergon*, la habilidad en la oratoria se contrapone a la destreza en la acción (*erga*). Uno vence *mythoisis*, con palabras elocuentes, el otro con la lanza. En boca del sofista Protágoras, en el diálogo de Platón del mismo nombre, aparece *mythos* como opuesto a *logos*: una forma didáctica frente a otra. La primera es mera narración, no aporta pruebas, se declara abiertamente libre de todo compromiso. La segunda, si bien puede ser también narración o discurso, consiste esencialmente en argumentar y probar. En este enfrentamiento, que tiene como condición previa la valoración filosófica del *logos*, se considera necesariamente de un modo parcial y en detrimento suyo lo que ya entonces se debía conocer por regla general bajo el nombre de *mythos*. La disociación radical entre *mythos* y *logos* se llevó a cabo basándose en una teoría racionalista, probablemente en la sinonimia retórico-sofista. Herodoto emplea todavía con toda tranquilidad *logos* allí donde Protágoras y Sócrates hubieran dicho *mythos*. El mismo Platón considera a ambos (*logos* y *mythos*) como una misma parte del arte de las musas.

Teóricos antiguos y modernos hacen un uso muy libre de la palabra «mito». El que un especialista de nuestros días quiera suprimir la palabra «mitología» de nuestro repertorio de conceptos, ya que, según él, *mythos* y *logos* se excluyen mutuamente, es la continuación consecuente de la concepción sofista y racionalista. Un punto de vista arbitrario es aquel, según el cual la palabra «mito» significa sólo narración «ordenada». Lo cierto es que si empleamos la palabra «mito» en nuestra ciencia moderna, no podemos evitar adjudicarle un significado más o menos amplio o diferenciar diversas especies de eso que llamamos «mito». Precisamente por ello, en un estudio como el que

llevamos a cabo, se ha de evitar en lo posible el uso de esta denominación tan ambigua.

Una determinada realidad de la cultura griega se capta con menos claridad en la palabra aislada *mythos* que en formas tales como *mythus legein*, *mythologein*, *mythologia*, las cuales se encuentran en Platón. La actividad que se designa con estas palabras es para Platón un género de la *poiesis*, de la creación poética. Sólo su forma en prosa parece diferenciarla del canto de los poetas. Pero por otra parte también puede darse una *mythologia* con forma métrica; así la cultivan los poetas. Platón, desde el punto de vista filosófico, juzga de un modo tan negativo el arte de la poesía como el de la mitología y no hace ningún intento serio de diferenciar claramente una de otra. Sin embargo, al tomar en consideración la mitología junto con el arte de la poesía, demuestra sin darse cuenta y por tanto con mayor precisión que se enfrenta con un fenómeno de la vida griega que se da independientemente de toda determinación y delimitación filosófica. De manera igualmente involuntaria, siempre que habla de *mythologia* pone de relieve una diferencia entre esta y la *poiesis*. Esta última significa, tanto en él como en boca de cualquier griego, ante todo una actividad, un «hacer» que sólo luego desemboca en algo hecho y, por tanto, existente, o sea, en la obra, a la cual luego se aplica esta denominación en un sentido secundario. A la otra actividad, la *mythologia*, se la denomina así sólo por analogía con algo ya existente, se la concibe siempre como su continuación. Presupone una *mythologia* anterior, de algún modo fija, pero no extinguida ni entumecida. Quien pronuncia la palabra *poiesis* no se remite a la imagen primigenia, sino a su propia creación, de la que surge la obra. Pero quien llama su creación *mythologia*, como hace el viejo Platón a su «fundación de la ciudad» y «legislación», piensa en un género muy determinado de creaciones, un género que pretende haber retomado.

Apoyándonos en Platón —no en su pensamiento teórico, sino en su experiencia y su hacer— llegamos a un concepto de la mitología que responde por lo menos al fenómeno griego llamado *mythologia* en el último período de la era clásica. A la pregunta: ¿qué es mitología? se podrá responder por tanto: es un arte al lado y dentro de la poesía (los campos de ambas se interfieren en muchos puntos), un arte que, sin embargo, posee unos supuestos muy particulares. Se trata de unos supuestos de carácter material. El arte de la mitología está determinado por una materia especial. Es justamente la que nos evoca la palabra «mitología»: un cúmulo de materia antigua legada por la tradición y contenida en narraciones conocidas (*mythologiai* o *mythologemata*) que, sin embargo, no excluyen la posibilidad de cualquier otra conformación y que versan sobre dioses y seres divinos, luchas de héroes y descensos a los infiernos, tal como lo resume el mismo Platón. Su propia *mythologia* se mueve dentro de esta materia, y casi podríamos decir: es el movimiento de esta materia. Por lo menos nos muestra la «mitología» como algo vivo: como algo fijo y al mismo tiempo móvil, capaz incluso de cambiar hasta el punto de que obras de arte sofistas y los «mitos escatológicos» de los *Diálogos* de Platón anuncian un cambio ya no sólo de materia, sino de la mentalidad. La narración del Protágoras platónico puede ser considerada una variante puramente temática del mito de Prometeo. El Sócrates platónico cultiva todavía el arte de la mitología antigua, continuando las narraciones de viajes al Hades en los mitos escatológicos. Tam-

bién las fundaciones de ciudades forman parte, según los griegos y no sólo Platón, de los sucesos mitológicos.

Desde luego, Platón sólo puede llamar medio en broma *mythologia* sus fundaciones de ciudades basadas en aquel nuevo espíritu. Pero siendo, sin embargo, una persona que cultivaba la mitología como arte —aunque fuera una «mitología del alma» de nuevo cuño—, nos conduce a una noción que abarca al mismo tiempo lo material y lo no estático. Habría que compararla con la música, y de esta comparación vamos a echar mano aquí con frecuencia para esclarecer la mitología y sus características propias. Al establecer esta analogía, no se pretende considerar la música y la mitología como formando un grupo especial dentro de las artes, en oposición, por ejemplo, a la relación entre mitología y poesía, sino señalar ante todo que la mitología puede ser considerada igual que la música, es decir, como algo para sí y con sentido propio, sin necesidad de encuadrarla dentro del campo de la poesía o de la filosofía. Mitología como arte y mitología como materia son en igual medida los dos aspectos de un fenómeno, como son, por ejemplo, el arte del compositor y su materia, el mundo sonoro. Un aspecto muestra al artista como plasmador, el otro, el mundo sonoro tal como se plasma. Si tal como ocurre en las grandes mitologías de la India, Finlandia y Oceanía, no tenemos en primer plano a un plasmador que posee un espíritu propio como es Platón, podrá hablarse con mayor razón de esta relación; concretamente de un arte que se manifiesta en la plasmación misma y de una materia peculiar que se plasma, como elementos inseparables de un mismo y único fenómeno.

Para el análisis y apreciación de una obra de arte poética se precisa poner especial atención a la mano del plasmador. El crítico musical se enfrenta tanto con una afluencia impersonal de sonidos, con un nacimiento de nuevas combinaciones y estructuras sonoras como con el hecho mismo de la composición, del componer en cuanto actividad del artista. Tiene que, por así decirlo, afrontar dos aspectos distintos. La ciencia de la mitología ha de considerar como su verdadero objeto lo afluente, lo que siempre es susceptible de nuevas combinaciones, que se muestra cada vez en nuevas «variantes»: la materia mitológica. No debe olvidar que tales «variantes» son algo así como «variaciones» sobre el mismo tema. Su primera tarea consiste en dar con la postura correcta ante esta materia singular y móvil.

3

Resulta inevitable considerar mitologías no griegas si se quiere hallar esta postura. No obstante, habrá que aceptar el axioma de que en el estudio comparativo de la materia mitológica no debe presuponerse un parentesco forzoso entre las lenguas de los pueblos de cuya mitología se trata ni deducirse necesariamente tal parentesco de las semejanzas que aparezcan. Esta forma de considerar la cuestión es tan posible y lícita como un estudio comparado de la poesía o la música de los pueblos más diversos y puede darnos una idea importante de la naturaleza de la mitología, de igual modo que este último nos la da de la esencia de las citadas artes. «Mitología» no es algo estático, sino algo vivo. Pero una cosa viva sólo puede conocerse, de hecho, en estado vivo y

no en ese estado muerto en que la mitología griega se nos presenta, por ejemplo, en la «Biblioteca» de Apolodoro.

Prueba de lo instructivo que puede resultar el encuentro con una mitología viva es el caso de sir George Grey. Enviado en el año 1845 a Nueva Zelanda por el gobierno británico, dio a conocer en 1855 su *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealand Race*; en el prólogo cuenta casi disculpándose cómo siendo gobernador en jefe de aquellas islas se le ocurrió emprender este estudio mitológico. A su llegada a Nueva Zelanda se encontró con que en realidad no podía entender a los «súbditos indígenas de su majestad» con la sola ayuda de intérpretes. Cuando a base de gran esfuerzo se hubo hecho con aquel idioma, en el que todavía no se había publicado ningún libro, sufrió una nueva decepción. Aun dominado el idioma, seguía sin poder entender verdaderamente a los jefes indígenas con quienes mantenía relaciones diplomáticas. «Me di cuenta», continúa, «de que aquellos jefes, para explicar sus intenciones y puntos de vista tanto de palabra como por escrito, citaban fragmentos de antiguas composiciones literarias y proverbios o hacían alusiones basadas en un antiguo sistema mitológico; y aunque las partes más importantes de sus informes estaban revestidas de esta forma simbólica, los intérpretes fracasaban y sólo raramente (si acaso) sabían traducir las formas poéticas o explicar las alusiones». Así pues, sir George Grey se vio obligado a recopilar y crear por sí mismo una suerte de «biblioteca apolodórica» de la mitología polinesia. Contamos, pues, con esta mitología fielmente traducida por él al inglés.

No sólo por razones de principio es importante el contenido del libro. (Contiene entre otras cosas una narración muy parecida a la griega sobre la primitiva separación de cielo y tierra, una historia de estilo marcadamente «titánico», como corresponde por lo demás a estas mitologías «primitivas».) La experiencia, que sir George Grey podría haber tenido en cualquier isla griega de la antigüedad, nos enseña lo que una mitología representa, no *sub specie aeterni* para el investigador científico, sino en vida para quienes la sustentan; para estos es una forma de pensar y de expresarse que el extranjero ha de aprender igual que la lengua. La persona que haya cursado estudios de humanidades, recordará haber pasado por la misma experiencia que sir George Grey: para comprender a los antiguos helenos, ella también habrá tenido que aprender, además de su lengua, su mitología. Pero incluso yendo más allá de la vivencia humanística y también complementándola precisamente, la experiencia de sir George Grey llama nuestra atención sobre hechos de gran importancia.

Primero nos hace ver que la mitología es al mismo tiempo una forma de vivir y de actuar para aquellos que piensan dentro de ella y se expresan a través de ella. No se abre aquí ninguna fisura entre pensamiento y vida. En el acontecer mítico no imperan normas morales tan elevadas que no puedan alcanzarse en el actuar histórico y que den pie a divergencias entre la manera de hablar y la de actuar. A un lenguaje de citas corresponde una «vida en el mito», tal como se ha denominado con gran acierto este tipo de vida basado en citas[1]. El yo antiguo —y su conciencia de sí mismo— estaba abierto, por así decirlo, hacia el pasado y recogía muchas cosas de lo pretérito que repetía luego en el presente y que con él volvía a «estar ahí». En este contexto se citó también al filósofo español Ortega y Gasset, que describía el mismo comportamiento

diciendo que el hombre antiguo antes de hacer algo retrocedía un paso, como el torero que toma impulso para entrar a matar. Que busca en el pasado un modelo que se cala cual escafandra de buzo, para zambullirse, así protegido y deformado a la vez, en el problema presente. No otra cosa hacían los jefes maoríes de Nueva Zelanda en sus negociaciones con sir George.

En una relación así entre mitología y vida es ociosa la pregunta de por qué motivo se la consideraba verdadera. «La preferencia», como decía K. O. Müller en alusión a la actitud de los griegos ante su mitología, «que el pueblo más inteligente tuvo durante largo tiempo por su mito y que hizo que, a pesar de su sentido tan agudo y de todas sus dotes naturales de observación, tardara tanto en aflorar la historia propiamente dicha»... esta «preferencia» se basaba en una experiencia: en el hecho de que se sintieran tan absolutamente en casa en la mitología. El hombre antiguo hallaba en el mundo motivo suficiente para sentir a sus dioses como algo real. Así también su vida tendía a compenetrarse con las figuras de su mitología y a hacerlas realidad. No era la «fe» lo decisivo ni en un caso ni en otro. Cuando llegó a plantearse la cuestión de «creer o no creer» —es el Fedro de Platón quien pregunta a Sócrates: «Crees tú que este mitologema (la historia de Boreas y Oritia) es cierto?»— significó un cambio de mentalidad. Se empieza a no sentirse en casa entre hipocentauros y quimeras, entre Gorgo y Pegaso, que Sócrates enumera en su respuesta como figuras y monstruos del mundo primitivo que ya no le interesan. En tiempos anteriores también eran capaces de reconocer la mentira en una narración mitológica, en la composición de un poeta contemporáneo que cultivara los mitos, por ejemplo. Pero mientras la vida —no la individual de cada uno, sino la vivida por todos— era capaz de calarse su mitologema como una escafandra de buzo y encontrar en ella su expresión y sentido, hasta la creación mitológica más reciente podía sentirse como real.

La mitología viva se vive, es un modo de expresión, pensamiento y vida... y, sin embargo, es material. No es una mera forma o modo de representarse las cosas. Ciertamente, la mitología presupone una especial manera mitológica de pensar o un «modo de plasmar» o comoquiera que se llame, pero no la presupone ni más ni menos que la poesía presupone una «forma de pensar» poética o la música, una «forma de pensar» musical. Donde aparece la mitología, lo hace, igual que estas, en creaciones, aunque la mayoría de las veces sean anónimas. Si se quiere, en este caso se puede hablar de «complejos» en lugar de «creaciones» y remontarse por el método analítico hasta las diversas imágenes mitológicas. (¡Pero hay que pensar aquí en imágenes verdaderas como la de un árbol con pájaros o la de un niño flotando en el mar o simplemente en un océano infinito, y no en esquemas vacíos!) Pero si se va todavía más allá y se llega a representaciones «míticas» o «religiosas», entonces se pierde de vista la mitología, igual que quien descompone la música en sonidos aislados, ya la ha abandonado. Y, continuando con la comparación, todos los esfuerzos encaminados a una «morfología» de tales representaciones poco pueden ayudarnos para un verdadero conocimiento de la mitología, de igual manera que el camino que conduce a la música o a la poesía no pasa tampoco por la recopilación ni por una «morfología» de frases musicales o poéticas. La experiencia de sir George Grey nos enseña cómo encontrar el sentido de la «mitología como lenguaje»: abriéndose paso hasta la «mitología como materia».

Esta experiencia resulta, además, aleccionadora desde otro punto de vista. Hasta ahora nos hemos abstenido de un análisis de la recopiliación de Grey. Contiene tanto *Polynesian Mythology* como *Ancient Traditional History of the New Zealand Race*. Así pues, hemos de constatar que mitología propiamente dicha y leyenda heroica aparecen aquí en una conexión tan estrecha como en las recopilaciones mitológicas de los griegos. Esta relación no es ni accidental ni caprichosa; tiene su justificación en la misma función que los dos modos de narración desempeñan en el pensamiento y la vida de los polinesios. Ambos son vividos: la mitología especialmente en el culto (los textos de Grey también hacen referencias a ello), la leyenda heroica en la vida de los héroes. Un comportamiento unitario entre los sujetos portadores de esta mitología y leyenda heroica nos hace considerar toda la colección como una especie de Biblia. Esta misma colección se convierte en algo muy distinto mediante la actitud de los lectores europeos no científicos: para ellos es un libro de cuentos. Resulta del todo lógico que se hayan recogido partes importantes en los «Cuentos de los Mares del Sur» (*Südseemärchen*) editados por Paul Hambruch.

Aquí se nos muestra, de una manera muy curiosa, la línea divisoria entre la mitología en el sentido más amplio (que incluye también la leyenda heroica) y el cuento. No reside ni en la materia ni en la forma, sino en la postura que se adopta ante ellos. Si la vida se funde por entero con el material transmitido y lo hace en grandes formas ceremoniales, en el culto o la guerra (pues entre los pueblos arcaicos también esta era ceremonial), entonces se trata de mitología y leyenda histórica. Si las grandes ceremonias han quedado reducidas a una ceremonia mínima, a la de narrar y escuchar, y al final a la mera lectura, y la total entrega de la vida se ha convertido en un placentero olvidarse de sí mismo, nos hallamos ante un cuento, y en el caso de la mera lectura incluso ante una especie de novela. El paso de un comportamiento al otro equivale siempre a un cambio de mundo. Suponer la existencia de determinados elementos del cuento en una configuración mitológica es en el fondo como querer distinguir exclusivamente desde el punto de vista del material aquello que aparece distinto tan sólo porque han cambiado las posibilidades y formas vivenciales del mundo que lo recibe.

Una mirada al amplio ámbito de la investigación de los cuentos confirma esta teoría. Considerado en el aspecto de la materia, el terreno del cuento abarca no sólo lo mitológico, sino también entre otras cosas aquello cuya forma esencial es el relato de destinos individuales como ocurre, por ejemplo, en la novela corta. Si una cosa así, como la historia de los niños expósitos, se representa dentro de un contexto mitológico, lo único que esto demuestra son las posibilidades novelísticas de la propia mitología y no la coexistencia originaria del cuento. Juzgado desde un punto de vista fenomenológico, el cuento se halla a mitad de camino entre la mitología y la literatura narrativa. Pero en el sentido histórico sólo puede plantearse la cuestión del origen para cada cuento en particular y nunca es posible dar una respuesta terminante que sea válida para todos los cuentos.

Tanto si remitimos los cuentos, al igual que hace la llamada escuela finesa, a unos prototipos originarios nacidos en época histórica como si se prefiere deducirlos exclusivamente de fuentes literarias, tanto si se cree que provienen de un arcaico estrato psíquico de la humanidad como si se ve en la

mayoría de ellos tradiciones prehistóricas que apenas han sufrido transformación alguna, hay un hecho innegable: la coincidencia de la materia de la gran mayoría de los cuentos con eso que aparece en todas partes de la tierra como mitología. Esta coincidencia reside en la naturaleza de la materia, no en sus conformaciones accidentales. Además, lo que el cuento haya podido perder en cuanto a nobleza de la materia en comparación con las grandes mitologías sólo puede determinarse para cada caso particular. Hay cuentos que han conservado más esta nobleza y otros que la han conservado menos. La suposición muy extendida de que las grandes mitologías hayan recogido también «cuentos populares» a lo sumo es concebible en la medida en que también en grandes composiciones musicales tienen cabida, además de formas musicales originarias, canciones populares desgastadas que encuentran así su revaloración. La posibilidad en sí existe pero queda siempre por revisar cada caso en particular...

4

No quisiéramos perdernos en generalidades ni detenernos en detalles que no significarían mucho desde el punto de vista de lo fundamental. Ante la pregunta: ¿qué es mitología?, la ciencia de la antigüedad clásica responde, respecto a los griegos, más o menos con estas palabras a aquellos que buscan una aclaración preliminar[2]:

Lo que llamamos mitología de los dioses consta de dos componentes de naturaleza distinta. En primer lugar tenemos la caracterización, es decir, la descripción del poder y la actividad de los dioses y, en segundo, la historia de su vida. Esta última es la que debemos considerar mitología en sentido propio. Del culto nació toda una serie de mitos para explicar costumbres y concepciones de los dioses que llamaban la atención; son los llamados *aítia* de culto. Pero los *aítia* tienen una importancia mucho mayor en la mitología. Hay diferentes modalidades, por ejemplo, los *aítia* de animales y otros *aítia* de la naturaleza. La etiología culmina en la cosmología, que desemboca a su vez en la filosofía de la naturaleza. Un segundo componente fundamental de la mitología lo representa el cuento, en el que actúa —así suele precisarse— la imaginación creadora. En tercer lugar, la mitología contiene elementos históricos. Las luchas de un dios pueden reflejar las luchas que ha costado la divulgación de su culto. Luego se manifiestan en el sistema genealógico con el que se ordena la mitología. La leyenda heroica se añade por tanto a la mitología propiamente dicha como una pseudo-historia a una pseudo-prehistoria. Su origen, al menos el de la leyenda heroica griega, se ha de buscar en el período micénico y sus circunstancias. Esto es lo que ha intentado el investigador cuya opinión hemos reproducido brevemente con estas palabras, en un libro que lleva por título: *El origen micénico de la mitología griega*[3].

La mitología griega sería, según este punto de vista, un concepto global que abarcaría muchas cosas distintas y se referiría sólo en último término a la historia primitiva de la Hélade, reconvertida en la leyenda de dioses y héroes. Así reza al menos la teoría. En realidad, la ciencia que descompone de tal forma la mitología griega (ya hemos visto el desatino con que han procedido

en lo que concierne al componente «cuento») sólo se interesa por aquello que creen poder reducir a protohistoria o historia. Cuando dice M*itología griega*, el libro citado se refiere sobre todo a la leyenda heroica, y de hecho no hay ninguna expresión inglesa más adecuada, a menos que se quiera emplear la palabra escandinava «saga». Sin querer, no obstante, el autor demuestra con la elección del título lo poco que tiene en cuenta aquello que él mismo llama «mitología en sentido propio». El centro de interés lo ocupa —no sólo en esta obra muy meritoria, sino en general en la ciencia de la antigüedad hasta el día de hoy— lo que puede remitirse a un origen histórico admisible y ser «explicado» de esta manera. Tal explicación parece evidente en el caso de la leyenda heroica y de la parte de la mitología más emparentada con ella, al contrario de lo que ocurre con las narraciones aretalógicas (que proclaman el poder de la divinidad), etiológicas y puramente fantásticas, para las que no se encuentran más que explicaciones humanas generales, y con la mitología propiamente dicha, a la que se quisiera reducir tanto como fuera posible mediante la separación de dichos componentes, relegándola a un segundo plano.

Con ello la ciencia de la antigüedad clásica no ha ido, en lo esencial, mucho más lejos que los P*rolegómenos* de K. O. Müller, obra verdaderamente inicial en la investigación mitológica. Desde entonces sólo se ha incrementado el material, perdiéndose mucha de la frescura que caracterizaba aquel librito. Y también se ha perdido la sensibilidad ante eso que K. O. Müller llamaba lo «ideal» en el mito y para cuya comprensión por lo menos dejó el camino abierto. Hemos de hablar incluso de un retroceso de la ciencia en relación con su punto de vista, consecuencia de la orientación histórica unilateral de la investigación. El fortalecimiento del historicismo en sí no supuso un retroceso, sino el que se fuera cada vez más miope ante aquel elemento ideal de las configuraciones mitológicas.

Antes de K. O. Müller era el gramático y mitólogo Ph. Buttmann quien estaba mejor encaminado para despertar la sensibilidad ante aquel elemento ideal. Intentó concebir los distintos mitologemas como totalidades con sentido propio, sirviéndose para ello de la comparación de leyendas orientales y nórdicas, y de este modo quiso arrancar, por así decirlo, las narraciones mitológicas griegas de manos de los autores que nos las han dado a conocer. Pues en su opinión, los mitos vagaban en un principio de un sitio a otro en número incalculable, no como criaturas accidentales de una prolífera y variada fantasía encauzada hacia lo extraordinario, sino como creaciones de un pasado remoto que nada imaginaba con una intención determinada, sino que se dedicaba a la mera contemplación y al estudio de las cosas, reproduciéndolas por medio de símbolos. Estos mitos surgieron ora aquí, ora allí, en parte en Grecia, en parte en oriente, originariamente sin otra relación que la de una forma de pensar básica, como expresiones múltiples de múltiples y antiquísimos pensamientos.

K. O. Müller le objetó dos cosas. En primer lugar señaló con razón que el concebir por separado la imagen y lo en ella representado no es auténticamente «mítico». Lo que con tanto éxito combatió fue precisamente la interpretación de los mitos, el concepto que se tiene de ellos como una forma alegórica de expresión, en cuyo lugar igual hubiera podido elegirse en aquella misma época una forma más sencilla y comprensible. Según él, la expresión mitológica era en su tiempo la única existente. Y este modo de expresión resulta com-

prensible y el mito se interpreta casi por sí mismo, cuando se lo «agarra en su propio suelo natal, de su raíz». Por ello se opone Müller, en segundo lugar, a la teoría de Buttmann acerca del vagar de los mitos de un sitio a otro. En Grecia los ve vinculados en todas partes a una geografía y una historia. También los entiende como totalidades con sentido propio, pero ligadas orgánicamente a unas regiones históricas con una historia determinada. Müller asentaba su teoría en suelo griego y en ello estriba su ventaja con respecto a Buttmann. La mitología griega es para él la más antigua forma de expresión griega, a través de la cual se manifiestan dos vertientes: lo ideal y lo real, lo pensado y lo acontecido. Lo acontecido es siempre un pedazo de historia de una región o ciudad griega, y los mitos que tratan principalmente de esta materia ofrecen dificultades de interpretación mucho mayores que aquellos que por su contenido «ideal» están más próximos a la alegoría. Así Müller había dividido la alegoría en narraciones complejas y más reales y en sencillas y más ideales. De este último tipo son según él los mitos teogónicos y cosmogónicos o narraciones como la historia de Prometeo. Él mismo prefería el grupo más complejo y hasta llegó a convertirse, por su afán de explicar, en precursor de toda la posterior interpretación histórica de los mitos.

La afición por los mitos mismos como configuraciones poseedoras de sentido propio, que todavía caracterizaba a Buttmann, desapareció así de la ciencia. Por otra parte, el concepto propio que tiene Müller sobre el contenido ideal de los mitos como algo pensado no se diferencia mucho de lo que él mismo critica en Buttmann. También él considera que el elemento ideal del mito aparece en su forma más pura cuando más se aproxima este a la alegoría. La ciencia de la antigüedad, que ha seguido decididamente el camino de la explicación histórica trazado por K. O. Müller, ha terminado también con este último residuo de alegorismo. En parte por dedicarse con un criterio totalmente unilateral al elemento real, es decir, histórico de la mitología y, en parte, por concebir la forma de expresión mitológica en el sentido de K. O. Müller, pero más consecuentemente que él, como puro lenguaje de imágenes e imponerse la tarea de escribir la «gramática» (según expresión de Müller) de dicho lenguaje. Esto es lo que, como es sabido, hizo el gran filólogo H. Usener, y es su método al que remite nuestra comparación con una «morfología» de las frases musicales o poéticas.

Con todo, será preciso plantear la siguiente pregunta: ¿qué ha puesto la ciencia en lugar de aquello que desde Buttmann, por medio de K. O. Müller y sobre todo después de él, se perdió para la comprensión adecuada de la *verdadera* mitología? Sólo fraccionamiento y disolución. No pueden negarse los méritos de Müller. Fue importante, y sigue siéndolo, el hecho de que nos abriera los ojos al aspecto geográfico e histórico de la mitología griega. Pero el «vagar de los mitos de un sitio a otro» como totalidades con sentido propio es un aspecto que desde entonces la ciencia se ha encargado de confirmar. Sólo que la visión científica no se ha caracterizado hasta ahora por distinguir aspectos de un fenómeno global, sino por descomponer un fenómeno global en sus diversos elementos: el vagar de los mitos se achacó al componente «fantástico» de la mitología, al «cuento». Había que hacerlo porque, en efecto, hay narraciones de la mitología griega que se pueden encontrar también en otras partes del mundo. Pero ya no se habla del «oriente» como en la época de Buttmann,

sino de tal o cual «ámbito cultural» que abarca incluso continentes enteros. El comprobar que hay «motivos» iguales en las mitologías más dispares hace imposible recurrir a la «fantasía». Esta palabra superflua no debería estar hace tiempo en ninguna obra científica. El «vagar de los mitos» plantea las cuestiones más difíciles, pero constituye un aspecto de la mitología ante el que no cabe permanecer ya con los ojos cerrados.

Algo análogo puede decirse de la relación de sentido que hace de cada uno de los mitologemas una totalidad. En un auténtico mitologema este sentido no puede expresarse de igual modo y tan plenamente mediante una forma no mitológica. No puede hablarse aquí de ningún género de alegoría ni siquiera en el sentido de una forma de expresión propia de la época. Pues la mitología puede ser tan conforme a una época o tan anacrónica como la música. Puede haber épocas que sólo puedan expresar por medio de la música los «pensamientos» más elevados que hayan tenido, pero en tal caso lo más elevado es algo que sólo puede expresarse en la música. El sentido de los verdaderos mitologemas es de este mismo tipo. Al igual que la música tiene un aspecto lleno de sentido que satisface de la misma manera que cualquier totalidad llena de sentido, así ocurre también con la mitología. Pero es natural que la ciencia de la antigüedad de los últimos tiempos restringiera el sentido de los mitos justo a aquello por lo que ella se interesaba, a saber: por la explicación, por la etiología, y que incluso atribuyera esta a un elemento especial de la mitología, la narración etiológica. Separa a esta de la verdadera mitología como hace también con los «cuentos». Y hay que añadir inmediatamente que en general le falta tanta razón en un caso como en el otro.

La vida de los dioses, lo único que se acepta como mitología en el sentido propio, no puede separarse como materia de los relatos sobre las hazañas y padecimientos de los dioses que manifiestan su poder y su naturaleza o que explican o justifican hechos del culto o hasta del orden del universo. El nacimiento y los esponsales de los dioses desempeñan un papel importantísimo dentro de la cosmogonía, en la cual —según la teoría científica antes citada— «culmina la etiología». Las grandes mitologías y cosmogonías no son simplemente configuraciones del mismo material básico, sino en gran parte esas mismas configuraciones. El mayor error consistió en no ver que esta «culminación» es el primer hecho y el supuesto previo de todas las distintas narraciones etiológicas que la investigación más reciente quisiera poner al principio.

Una narración etiológica, que luego pueda pasar también a la mitología, sólo es posible en una situación en que ya existe la mitología. Por lo visto, hay quienes imaginan que para el nacimiento de una historia explicativa, como son los mitos etiológicos, basta la situación del hombre que busca una explicación. Pero ¿qué condiciones deben darse para que se dé como explicación un relato de este tipo: «En aquel tiempo, cuando dioses y mortales peleaban en Mekone, Prometeo hizo lo siguiente»? Así empieza, como es sabido, el *aition* de culto más importante de la religión griega, la justificación del rito del sacrificio del buey. Para que se produzca una situación en que una historia así funciona como «explicación» ya debe existir necesariamente la materia mitológica, que muestra así todo el sentido etiológico que posee, es decir su capacidad de conferir sentido. Para ilustrar esto con un *aition* de la naturaleza de especial encanto y pureza, he aquí una narración australiana sobre el origen del sol.

«En tiempos remotos no existía el sol; sólo la luna y las estrellas brillaban en el cielo. Tampoco vivían entonces hombres sobre la tierra, sino únicamente aves y animales, mucho más grandes que los de ahora. Un buen día el emú Dinewan y la grulla Braeglah paseaban por la gran llanura de Murrumbidjee. De pronto empezaron a discutir y terminaron por darse una paliza. La grulla, en su furia, se precipitó al nido del emú, agarró uno de los grandes huevos y lo arrojó con todas sus fuerzas contra el cielo. Allí fue a dar a un montón de leña y se rompió. La yema amarilla se derramó por la madera inflamándola, de manera que el mundo entero se iluminó con gran resplandor ante el asombro de todos. Pues hasta entonces no estaban acostumbrados más que a una suave media luz; ahora se sentían casi cegados por la gran claridad. En el cielo habitaba un genio benigno, que vio lo espléndido y maravilloso que era el mundo iluminado por aquella claridad radiante. Pensó que sería hermoso encender todos los días un fuego como aquel. Y desde entonces así lo ha hecho siempre.»[4]

El supuesto de esta explicación nos lo da la introducción de la historia misma: «En aquel entonces no vivían en la tierra más que aves y animales, mucho más grandes que los de ahora». Se trata precisamente de aquellos tiempos primigenios de los que sólo puede darnos cuenta la mitología. Sin embargo, el sujeto portador de la mitología correspondiente considera, sin necesidad de mayor fundamentación, el contenido del relato mitológico convincente, es decir, lleno de sentido, y también explicativo, esto es, capaz de dar un sentido. La mitología se explica a sí misma y explica todas las cosas del mundo. No porque haya sido inventada para la «explicación», sino porque posee asimismo la cualidad de explicar. Igual que el mundo resulta a veces más transparente para el espíritu por la poesía y la música que por la explicación científica.

En tiempos de Buttmann, a principios del siglo XIX, la postura que adoptaba la ciencia ante la mitología era la de la interpretación. Después vino a ocupar su lugar la explicación en el sentido de K. O. Müller. El afán de conferir carácter exclusivo al punto de vista de la explicación demostró luego que conducía más a la disolución que a la comprensión. Esta postura sólo puede superarse presentando las configuraciones mitológicas con toda su pureza y hasta crudeza. Si la ciencia de la mitología encuentra la manera de hacer hablar los mitologemas por sí solos, podrá mantenerse, también en lo que se refiere a la explicación, en la misma línea que se sigue ante una obra de arte poética o musical. Lógicamente sólo después podrá plantearse la cuestión del origen, que desde luego no podrá abordarse en el marco de una cultura individual, sino sólo de forma planetaria.

5

La cuestión del origen puede quedar abierta. Pero el aspecto que hemos denominado «etiológico» plantea un problema que afecta a la esencia de la mitología. ¿De qué modo puede una historia como la de los dos pájaros Dinewan y Braeglah parecer convincente y llena de sentido, por no hablar de «explicar» y «dar sentido»? La falta de cualquier motivación psicológica de la pelea entre los dos pájaros tiene que extrañar forzosamente a todo lector europeo. Pero igualmente injustificada es la diferencia entre dioses y hombres, entre Zeus y

Prometeo en Mekone. De este mismo estilo es el ardid que describe un *aition* africano de la naturaleza, por no citar más que uno de los innumerables ejemplos disponibles. Este nos trae a la memoria el estilo rudo y titánico de Cronos, que hace desaparecer a sus hijos con la misma astucia.

«El sol y la luna son verdaderos hermanos. Juntos tramaron un ardid. La luna dijo al sol: arrojemos a nuestros hijos al agua. El sol accedió. Cuando llegó el momento señalado, la luna escondió a sus hijos, cogió guijarros blancos y llenó con ellos un saco. Pero el sol, que ignoraba todo esto, cogió realmente a todos sus hijos y los metió en un saco. Luego se pusieron en camino y llegaron a la orilla del río. La luna volcó su saco con los guijarros en el río. Así fue burlado el sol, que, a su vez, dejó caer a sus hijos en el río. Después se marcharon los dos a casa. Cuando vino el día, salió el sol completamente solo para contento de todos los hombres. Llegó la noche y salió la luna con sus hijos. Entonces el sol se puso furioso y atacó a la luna por haberle hecho tirar a sus hijos al agua. Pero la luna dijo al sol que tenía demasiada fuerza, que era mucho mejor para el mundo que sus hijos estuvieran en el agua y que de esa forma los hombres podrían capturarlos y cocinarlos para tener algo que comer y llenar la tripa y vivir en la ciudad. Por eso el sol y la luna siguen hasta el día de hoy sin hacer las paces.»[5]

Ni la discordia ni la astucia son aquí meros fenómenos de la vida psíquica humana: aparecen como aparecen en el mundo de los hombres, repentinamente y sin necesidad de ninguna justificación especial. Piénsese en la cantidad de discordias y ardides incomprensibles que se dan en todas las leyendas heroicas. Son evidencias cósmicas y por tanto motivos para todo, como la «guerra, padre de todas las cosas» de Heráclito. ¿Se refleja en ello el carácter absurdo del mundo? Mientras se acepte sin reflexionar esta falta de sentido —y en cuanto se haga dando el rodeo de la reflexión—, es el mismo mundo que se refleja y da sentido al mitologema.

Los mitologemas son explicativos en la medida que contienen aspectos del mundo y se basan en estos[6], como los dos citados se basan en los aspectos de la discordia y de la astucia presentes en el mundo. Pues todos los aspectos del mundo, antes de «explicar» y de ser «explicados» en la mitología, se diluyen en otro aspecto del mundo que los engloba a todos, igual que el mundo «explicado» por la música se diluye en un mundo de sonidos; es decir, al mismo tiempo se «transfiguran». Es a un aspecto particularmente festivo del mundo, el mundo mitológico, que se caracteriza por esta forma de transfiguración, emparentada con la transfiguración por medio de la música o la poesía, pero no idéntica a ella. Igual que en las fiestas de ciertos pueblos primitivos los participantes son dioses, todos los que participan de esta transfiguración cobran carácter divino.

En los pequeños mitologemas citados, la discordia y la astucia no son divinidades. Como aspectos del mundo, contemplados con los ojos de un griego, representan caracteres del cosmos más titánicos que divinos. Sin embargo, tal y como se muestran, en su carácter absoluto, aparecen como algo mitológico, es decir, divino. Pues aquí todo es divino. Dioses son las aves en pugna y los astutos cuerpos celestes. Dioses son en la mitología hasta los seres humanos —los seres humanos de los tiempos primitivos, como aquellos que pelearon en Mekone con los dioses— cuando no están simplemente ahí para hacer resal-

tar aún más la divinidad de los dioses. Pues entre todas las cosas evidentes de la mitología, lo divino es la más evidente; el carácter divino de todo cuanto se manifiesta a la humanidad a través de la mitología. Así como el mundo de la música es el sonoro —el mundo disuelto en un mundo sonoro—, así el mitológico es el mundo disuelto en formas de expresión de lo divino.

Lo divino sería, aun cuando científicamente no se quisiera aceptar otra cosa, un hecho de la historia de la religión. Los cultos de todos los pueblos sólo pueden entenderse como reacción humana ante lo divino. Y las ceremonias de culto aparecen tantas veces como representaciones de mitologemas como estos se ofrecen como «explicaciones» de ceremonias de culto. Culto y mitología se basan en el mismo aspecto del mundo. Tanto uno como el otro son ajenos al ser humano actual. Precisamente por eso la comparación con la poesía y la música nos facilitará su comprensión. Nadie que tenga cierta relación con la poesía y la música negará que lo divino puede encontrar también en estas artes su forma de expresión. Partiendo de esta base, la mitología quizá resulte también más comprensible.

La respuesta correcta a la pregunta de qué es la mitología sólo puede obtenerse conociendo realmente los grandes y auténticos mitologemas. Pero al menos un concepto preparatorio y una guía para la comprensión pueden extraerse de la idea de que lo divino a menudo elige la poesía o la música para expresarse, pero que sobre todo elige la mitología, como demuestra toda la historia de la humanidad.

1939

EL RASGO MITOLÓGICO DE LA RELIGIÓN GRIEGA

1

Si tuviéramos la fortuna de entrar en un ámbito sagrado de la religión antigua antes de que acabara convertido en ruina, experimentaríamos allí y desde allí, por mediación del arte y de la mitología, aquello que un ingenioso intérprete de Platón nos plantea como la concepción del mundo de la religión griega más antigua[7]: «un *temenos* con un bosque de estatuas que representan imágenes primigenias, modelos y compañeros para el presente». Así era ya en los tiempos arcaicos. Y sólo se convierte en algo sumamente blando, idílico y físico-sensual en la época helenística. «¡El niño! ¡El niño desnudo! ¡Cuando lo pellizco, se ve el sitio del pellizco en el cuerpo!», exclama una visitante del santuario de Asclepio en Kos, en el *Mimus* de Herondas (IV, 59). Sin embargo, una mitología en que la forma humana ocupa un primer plano es tan característica de la religión griega como pocas otras cosas en el transcurso de la historia.

Los artistas que adornaban los templos y cuyas obras se instalaban en los ámbitos sagrados también pueden denominarse «mitólogos» por el contenido de sus creaciones, antes de que hiciera su entrada la imitación de lo humano por sí mismo. No obstante, esta última novedad sólo pudo aparecer porque la mitología griega daba preferencia a la expresión humana para lo divino. Fue *antes* arte en la palabra que arte en la imagen —*mythos* significa el contenido, la *cosa en la palabra*[8] y el segundo componente contiene el *legein*, el decir—; pero cuando alguna vez se escriba la historia de la escultura y pintura griega no sólo desde una perspectiva formal, sino también desde la temática, o sea, desde el punto de vista del contenido que no puede separarse de la forma, será la historia de la penetración de la mitología antropomorfa, hasta el punto en que el antropomorfismo se desprende de la mitología y se convierte en puro «humanismo». Sin embargo, incluso allí nos sentiremos obligados a buscar lo *divino*. Lo divino puede estar presente —con toda seguridad en las terracotas de Tarento y muy probablemente en las figuras de Tanagra— en una atmósfera festiva y dar sentido a la inmortalización de lo humano.

El rasgo mitológico de la religión griega se asocia con un antropomorfismo, con una preferencia por la figura humana. Pero ¿no ocurre esto en toda mitología, no sólo en la griega? No solamente la religión griega —y tras ella, la romana— poseía o adoptaba un aspecto mitológico, y este ha sido siempre y en todas partes antropomorfo. Un gran representante de la religiosidad bíblica de nuestra época, Martin Buber, da el motivo para ello[9]: «Todo antropomorfismo está relacionado con la necesidad de guardar el carácter concreto del encuentro»... Del encuentro con Dios, según Buber, con lo divino, con el *theion*, si queremos emplear el término más general utilizado por la reflexión griega. La figura humana aproxima lo divino al hombre y es la más apropiada para contar de manera creíble el encuentro. Entre las historias griegas de los dioses —trátese de relatos sobre epifanías divinas o de narraciones puramente mitológicas en que sólo aparecen divinidades— y las descripciones y representaciones

equivalentes del antiguo oriente no parece existir diferencia en cuanto al mero hecho del antropomorfismo, es decir, al hecho de que tanto unos como otros recurren a la forma humana de los dioses. La particularidad de lo griego no reside en esto, sino en la particular forma del antropomorfismo.

2

Antes de que la escritura cretense se descifrara en la forma en que se extendía también en el continente, la mitología griega de los héroes sugería que en la segunda mitad del segundo milenio había asentados reyes griegos tanto en Micenas como en las restantes residencias señoriales de los alrededores. La lengua griega de los textos leídos confirmó la presencia de los griegos y de sus dioses incluso en la propia Creta a partir de 1500 a. de C. aproximadamente. De la ciudadela de Micenas y de la época entre 1400 y 1100 proviene un grupo de marfil cuyo estilo no se había separado todavía del cretense, pero cuyo tema resulta singular. Representa a una pareja de diosas con un niño que se empeña en pasar de la una a la otra (ilustración 1). Antropomorfismo sería en este caso una definición mínima y evidente. El tema es, además, humano. La representación de una escena meramente humana extraída de un aposento femenino no tiene parangón en esa época ni en ese arte. Quien quisiera interpretar así el grupo, debería demostrarlo. Sin embargo, una humanidad de estas características no es ajena a la mitología griega: algo que nos es familiar por la representación de niños divinos en los himnos homéricos aparece aquí en un testimonio aproximadamente 500 años más antiguo.

El observador comprenderá este elemento esencial, que más tarde resulta corriente, pero cuya existencia en épocas anteriores no ha sido demostrada —hasta ahora al menos—, cuando coloque las figuras cretenses de marfil y de cerámica al lado del grupo micénico. Aunque en la religión cretense los animales, como formas de manifestación de lo divino, estuvieran más al servicio de este que en la primitiva Grecia, tampoco en Creta existía un teriomorfismo, ni siquiera en la forma egipcia. Esas figuras elegantes y de postura estrictamente hierática demuestran con sus gestos cultuales —los brazos extendidos o levantados, pero también con las serpientes que tienen en las manos— la fe en las epifanías divinas. Los maestros cretenses grabaron estas en anillos. El gesto es el de la epifanía, sea porque las sacerdotisas reciben con él a la diosa que aparece, sea porque esta se presenta ante ellas con ese gesto, como diciendo: «¡Así aparezco!» (ilustración 2). En el arte cretense domina, en general, el gesto; pero este siempre remite a un acontecimiento festivo o pertenece a una ceremonia de culto o a un juego festivo. Ello significa una clara y siempre presente diferencia de estilo que separa a la religión cretense de aquella otra que expresa su peculiaridad mediante una situación como la que se produce entre seres humanos: por ejemplo, en el grupo de marfil de Micenas.

En Creta, la divinidad y el ser humano se encontraban en el modo de un culto que resaltaba la distinción divina aunque la forma fuera antropomorfa (para no hablar de las posibilidades de expresión teriomorfas y otras). El nuevo modo, en cambio, supo convertir en fundamento del encuentro —tal como es propio de los griegos— el elemento humano de los dioses, que también

en el continente fueron adorados todavía durante mucho en imágenes de culto severas y meramente antropomorfas, cual si el encuentro se produjera entre hombre y hombre, cual si los dioses permitieran a los seres humanos verlos de vez en cuando con forma plenamente humana. Para caracterizar la concepción que la religión griega tiene de los dioses, la palabra «humano» debe comprenderse en un sentido que no implique lo «humanitario» (los dioses de Grecia solían mostrarse a menudo terribles, sobre todo en la época arcaica) ni tampoco lo meramente antropomorfo. La particular concepción griega al final desembocó en esa forma tardía de una mitología meramente humana que la posterioridad conoció sobre todo a través de Ovidio y de burlones y enemigos tales como Luciano y los padres de la Iglesia.

El grupo de las dos diosas y el niño divino de Micenas no sólo presupone, sino que también representa una mitología originaria y auténtica, el arte de contar de los dioses y, por tanto, de imaginarlos. Este tallador de marfil era, a su manera, un *mythologos*. Fijó una historia de dioses sin tener que dar nombres, conocidos por el relato. Una diosa abraza a la otra; esta coge la mano que la abraza y contempla con simpatía lo que sucede: que el niño se empeña en pasar de su regazo al de su compañera.

3

La mitología griega es sólo un caso especial del fenómeno general de la «mitología», de esa actividad espiritual y ese género literario cuyo apogeo queda demostrado en Mesopotamia por los textos sumerios del tercer milenio y en Asia Menor por los mitos hurritas e hititas del segundo milenio, para no hablar de otras religiones y culturas que también poseían sus propias mitologías. El calificativo de «literario» sólo se puede aplicar de forma correcta a este género de las creaciones espirituales en el sentido de que los mitos ya se escribían en aquel entonces, pero no porque tuvieran el carácter de entretenimiento. Aquello que era meramente entretenido más bien no se escribía. La mitología ocupa en el *bios*, en la existencia del pueblo en que vive, una posición superior a la de la poesía, del relato o de cualquier otro arte.

El etnólogo Bronislav Malinovski describe con suma exactitud esta posición a raíz de sus experiencias con la cultura melanesia de las islas Trobriand, donde entró en contacto con una mitología aún viva[10]: «El mito en una sociedad primitiva, es decir, en su forma viva y originaria, no es mera historia narrada, sino una realidad vivida. No es del tipo de las ficciones que leemos hoy en día en las novelas, sino una realidad viva de la que se cree que ocurrió en los tiempos primigenios y que desde entonces no cesa de influir en el mundo y en los destinos de los seres humanos. Este mito es para el primitivo lo mismo que para un cristiano rigurosamente creyente la historia bíblica de la creación, del pecado original, de la redención por medio del sacrificio de Jesucristo en la cruz. Así como nuestra historia sagrada vive en nuestro ritual y en nuestra moral, así como domina nuestra fe y vigila nuestro comportamiento, así actúa también el mito para el hombre primitivo».

«Estas historias», así prosigue su precisa descripción, «no se mantienen vivas por causa de una vana curiosidad» (esto va dirigido contra la idea de que

los mitos constituían una ciencia primitiva creada meramente por necesidades intelectuales), «ni como relatos inventados, pero tampoco como relatos verídicos. Para los indígenas son más bien la manifestación de una realidad más originaria, más grande y más importante que determina la vida actual de la humanidad, su destino y su actividad, y cuyo conocimiento proporciona al ser humano motivos para realizar actos rituales y morales, de un lado, e instrucciones para su ejecución, de otro.»

Esta definición de la relación del mito con el *bios*, de los mitos con la existencia configurada a través de ellos, se caracteriza por su extrema claridad y finura. De ella se desprenden líneas que pueden parecer bastante esquemáticas ante determinados hechos históricos concretos, cuando estos resultan accesibles, pero que precisamente por eso pueden servir de orientación. En el lado del mito no se encuentra la verdad corriente, sino una verdad superior que permite aproximaciones desde el lado del *bios*: juegos sagrados en los cuales el ser humano se alza hacia los dioses, pero también juegos que hacen bajar a los dioses de su altura. La mitología, sobre todo la griega, podría considerarse el juego de los dioses en el cual ellos se nos acercan. Entre los griegos, la singular humanidad del mundo divino surgió de esta forma de relación con toda la existencia humana.

En el lenguaje de los platónicos, la línea del mito sería la arquetípica; la del *bios*, la ectípica; y la relación sería entonces la del mundo arquetípico con el ectípico. Los filósofos dogmáticos, pero también los hombres primitivos ligados a sus sistemas sociales, tendieron a petrificar esta relación, mientras que los pueblos capaces de evolucionar, los poetas y artistas hicieron valer más bien las posibles transiciones. Así, de forma maravillosa, entendió Thomas Mann esta relación a partir de las sugerencias de sus fuentes mitológicas referidas a *José y sus hermanos* y describió de modo insuperable en la novela el juego de la transición de una línea a la otra. En el discurso de homenaje titulado *Freud y el futuro* se refirió a ello de forma teórica:

«El yo antiguo y su conciencia de sí mismo era diferente que el nuestro, menos exclusivo, menos delimitado. Estaba, como quien dice, abierto hacia atrás y absorbía de lo pasado muchas cosas que repetía en el presente y que con él "volvían a estar allí". El filósofo español Ortega y Gasset lo expresa diciendo que el hombre antiguo da un paso atrás antes de emprender algo, como un torero antes de entrar a matar. Según él, busca en el pasado un modelo en el que se introduce como en una campana de buzo para de este modo, protegido y al mismo tiempo deformado, sumergirse en el problema presente. Por eso, su vida es en cierta medida un "animar", un comportamiento arcaizante. Pero precisamente este vivir en el sentido de animar es el vivir en el mito. Alejandro siguió las huellas de Miltíades, y los biógrafos antiguos de César estaban convencidos, con o sin razón, de que pretendía imitar a Alejandro. Sin embargo, este "imitar" va mucho más allá de lo que hoy en día implica la palabra; es la identificación antigua, particularmente familiar para la antigüedad, pero que también se adentra en los tiempos nuevos y siempre se mantiene como algo psíquicamente posible. A menudo se ha hecho hincapié en el carácter antiguo de la figura de Napoleón. Lamentaba que la mentalidad moderna no le permitiera hacerse pasar por el hijo de Júpiter-Amon como hiciera Alejandro. Pero no cabe la menor duda de que al menos se confundió míticamente con Ale-

jandro en la época de su campaña en oriente. Más tarde, tras decidirse por occidente, declaró: "Yo *soy* Carlomagno." Entiéndase muy bien... no dijo, por ejemplo: "Yo recuerdo a él"; ni: "Mi posición se parece a la suya." Tampoco: "Soy como él"; sino simplemente: "Yo lo soy." Esta es la fórmula del mito.»[11]

El caso de Napoleón descrito por Thomas Mann pertenece más bien a la antigüedad tardía y tiene sus predecesores en el culto oriental y romano al soberano que, en efecto, sólo se entiende a partir de esta posibilidad de «vivir en el mito». En la antigüedad tardía muchas cosas se envilecieron, en el arte no menos que en la religión. La religión antigua implica desde luego esta posibilidad de «vivir en el mito», pero en formas concretas que deben contemplarse por separado. Una de los modos era desde luego la «cita», a la que alude Thomas Mann con el concepto de «vida con forma de cita». El caso de Sir George Grey ya ha sido mencionado[12].

La cita mitológica sin duda no sólo estaba presente en la existencia antigua como referencia verbal, sino también como imitación. Sin embargo, no iba tan lejos en la identificación mítica como señala Thomas Mann y como ocurría con frecuencia en la antigüedad tardía. Incluso donde la identificación era muy marcada, había de ser una *imitatio per ludum*, una imitación lúdica. Esta precisa definición se debe a un autor tardío, al satírico romano Juvenal, quien censura lo contrario —que ocurría en un culto secreto de las mujeres— con estas palabras (VI 324):

nil ibi per ludum simulabitur, omnia fient
ad verum...

(«Nada se imita allí por jugar, todo ocurre en serio.») El mito podía citarse en la vida como si fuera un juego; de este modo, el *bios* mantenía la relación correcta con el mito, tanto entre los romanos como entre los griegos.

Hasta el sacrificio más grande y más generalizado de los griegos, el sacrificio de los bueyes, puede considerarse una «cita mitológica»[13]. Se cuenta que dicho sacrificio imitaba el engaño de Prometeo, el cual había distribuido los placeres del festín sacrificial de forma tan desigual entre los dioses y los hombres que estos salían ganando. Edades enteras se configuraban como «citas». En Brauron, las muchachas atenienses imitaban a partir de los nueve años hasta su casamiento como pequeñas «osas» a la diosa Artemisa, cual si fuese un juego[14]. La imitación de Apolo por parte de los adolescentes queda demostrada por las estatuas de *kuros* y la tragedia *Ion* de Eurípides[15]. Se trata siempre de «vivir en el mito» *por un tiempo determinado*. Para ello existían sobre todo las fiestas. La fiesta, además de la mitología, exige un análisis especial.

1963

SOBRE LA ESENCIA DE LA FIESTA

1

El hombre antiguo, al comparecer ante la divinidad, se halla frente a un mundo de dioses. Sin embargo, no es otro mundo, sino aquel en que vive y que le muestra, en los dioses, su aspecto mitológico. La sensación de realidad[16] podría acompañar también a figuras de un mundo de dioses proyectado por el ser humano que no tendría fundamento fuera de este. La certeza de que ciertas figuras reaparecerán en ciertos tiempos siempre se alimenta también de los movimientos cósmicos percibidos. La religión antigua no se basa en la creencia de que sean verdaderas las narraciones de la mitología con sus variantes tan contradictorias (ni siquiera se plantea la cuestión de la verdad), sino, ante todo, en la certeza de que el cosmos *está ahí* sirviendo de fondo y trasfondo coherente —permanente y sin discontinuidades– de cuanto aparece en la mitología.

La palabra «cosmos» hay que entenderla aquí en el sentido que tiene en griego: como la realidad del mundo en un estado determinado, que contiene en sí la validez de un determinado orden espiritual[17]. Este orden es una posibilidad del contenido del mundo, que puede expresarse tanto mitológicamente, por medio de figuras de dioses, como de cualquier modo artístico o científico por medio de ideas artísticas y científicas. Aquí hay que tomar el concepto de «idea» en un sentido tan amplio que incluya también las figuras de los dioses en calidad de *ideas mitológicas*. La correspondencia entre un mundo divino *arquetípico* y un mundo humano *ectípico*, que aparece en toda mitología viva, ya pudo expresarse de la mejor manera en el lenguaje de los platónicos. El orden espiritual que se mostraba a los griegos en la naturaleza como orden del mundo, puede llamarse el aspecto ideal del mundo, dejando el apelativo de divino para calificar la más alta revelación festiva de ese aspecto.

Claro es que no en todas partes se concebía el mundo en la misma forma que los griegos, con figuras divinas que incluso en su carácter contradictorio actúan como ideas puras. Pero *todos* los órdenes del mundo —hasta los de la antigüedad oriental y americana y los restantes *cosmoi*— son espirituales en la medida en que en ellos se realiza, por la actividad intelectiva y ordenadora del espíritu, una posibilidad del mundo y el mundo se trueca en una *imagen del mundo*. De los diversos modos de esta actividad decimos que son diversas formas de pensar. La estructura de cada una de estas formas de pensar y de su correspondiente imagen del mundo se puede describir igual que la estructura de una lengua.

Sin embargo, una religión nunca se fundamenta exclusivamente en un orden vacío, sin contenido alguno, sino que, al mismo tiempo, se basa en lo ordenado: nunca en una mera imagen del mundo, sino siempre en la realidad del mundo, esto es, en lo que es para el hombre la realidad del mundo. Si la imagen del mundo va cambiando con el tiempo, se cree estar cada vez más cerca del «mundo» real. De esta confianza surgen esas sacudidas que afectan a la cer-

teza inmediata y por las cuales se vienen abajo religiones enteras. La realidad de una idea religiosa —también en la forma mitológica de la figura divina— no se basa nunca únicamente en el modo de pensar, sino muy especialmente en que este modo o, en el caso de figuras divinas, esta visión se tenga por *válido*. Con otras palabras: en la certeza de que de esa forma se ve y se expresa la *verdadera realidad del mundo*. Nos concentramos en una fuente de esta certeza cuando nos ocupamos ahora de la esencia de la fiesta.

2

«Quien conoce *una* religión no conoce ninguna» —así reza el axioma[18] que podría encabezar como lema todo estudio sobre religión. Nosotros lo vinculamos a otro que hemos seguido desde siempre: «Algo vivo sólo puede conocerse "in vivo"». Para nosotros los occidentales, la religión antigua está espiritualmente tan cerca como fenómeno histórico que podemos captar su estructura de una manera directa: es una religión que no se vuelve hacia el más allá; sus dioses son dioses de este mundo y de la existencia humana. Tales dioses sólo son transcendentales en el sentido de que nuestra existencia no los abarca, pero ellos sí la abarcan. Son más que dioses de la vida; también lo son de la muerte y de aquello que nos rodea. Mas, por otra parte, esta religión se encuentra en el tiempo tan distante de nosotros, sus formas, allí donde las podemos alcanzar, se muestran tan acabadas, que nos es imposible atraparlas por así decirlo, *in fraganti*, como ente que vive y que, como fenómeno vivo, se está creando de continuo. El investigador de la religión antigua debe mirar alrededor: ¿qué ha sucedido en la investigación de otras religiones que pueda aportar algo a la comprensión de la religión griega y la romana?

La religión de los pueblos que se han mantenido en un estado arcaico, por otra parte, nos es ajena; sí, lo más ajeno que pueda haber. Sin embargo, donde aún era accesible, los etnólogos la encontraron literalmente con vida, como un ente vivo que se recrea de modo incesante. Una «recreación» tal pocas veces es algo más que mera repetición. El hombre primitivo lo sabe, repite conscientemente y con exactitud los actos religiosos de sus antepasados: éste es un principio de su religión. Mediante la reiteración, la vida pierde fuerza, lo vivo pierde precisamente vida. Mas en cada repetición de un acto religioso queda un elemento de lo creativo que ya no se puede recuperarse cuando el acto ha dejado de repetirse. Lo que esperamos de la investigación etnológica de la religión es que nos acerque este elemento creador que aún tiene el calor de la vida.

Lo que es este elemento queda claro sólo cuando no hacemos hincapié en la vida de la religión, sino en su contenido espiritual. Para una consideración científica, lo espiritual es más próximo y más fácil de captar que lo vivo. En la realidad, ambas cosas no se excluyen. Si de antemano quisiéramos separar lo vivo de lo espiritual, lo lleno de vida de lo lleno de sentido, sería éste un paso que debería fundamentarse de modo especial. Ni el material antiguo ni el etnológico nos presentan esta separación como algo que se sobreentiende. Todo lo contrario.

La religión más primitiva posee también un contenido espiritual: incluso ella contiene una idea. Ahora bien, con independencia de que la explicación de

una religión parta de la fe o de la certeza inmediata del hombre religioso, en cualquier caso debe aceptarse una situación en la que la fe aún no era fe, sino evidencia que captaba de forma inmediata, en que la costumbre religiosa no era aún costumbre, sino acción fresca en que la evidencia se continuaba y se expresaba quizá sin palabras, con la exclusividad de un acto emocional. Tanto el historiador como el etnólogo han de reconocer que no pueden encontrar jamás un estado tal de gestación. Pero la idea en sí es intemporal. Y surja donde surja, dondequiera que se la vuelva a conjurar, trae consigo siempre ese carácter inmediato y sugestivo, que convierte el tiempo corriente en un instante creador. Nosotros sólo captamos la idea, el contenido espiritual. El etnólogo encuentra en todas partes del mundo estos tiempos transformados —«tiempos elevados» (*«hohe Zeiten»*)— que contienen todavía algo del calor, la frescura y la originariedad del momento creador. Se pondrá de manifiesto que en ellos tampoco falta lo creador. A estos tiempos se les llama fiestas. Si existe algo de lo que pueda partir la comprensión de la religión antigua y donde puedan prestarse ayuda mutua la investigación filológica y etnológica de la religión, es el sondeo de lo que constituye la esencia de la fiesta.

Esta cuestión no atañe sólo a la religión antigua. Si se quisieran clasificar las religiones según tengan mayor o menor inclinación festiva —lo cual sería un medio de clasificación perfectamente posible—, la religión antigua debería contar entre aquéllas que son *decididamente religiones de fiesta*. Hasta cierto punto, el cristianismo católico pertenece todavía a este grupo, mientras que al protestantismo hay que encuadrarlo más bien en el polo opuesto. Sin embargo, aquello que da carácter festivo a una fiesta —en todas las graduaciones posibles— sigue siendo un fenómeno religioso de importancia tan relevante que debemos afrontarlo con la mayor y más atenta receptividad.

No lo abordamos desde el lado del tiempo. Se ha hablado de un «sentido» mítico-religioso «de las fases»[19], «que enlaza —en los pueblos primitivos— con todas las transiciones y cambios decisivos. Ya en las etapas inferiores, estas transiciones y los cortes más importantes tanto en la vida de la especie como en la del individuo, y suelen ser realzados de alguna forma por el culto y entresacados del monótono curso de los acontecimientos». De forma análoga a lo que ocurre en el tiempo biológico —así se ha comprobado— se producen los cortes del tiempo cósmico. También estos se ven acompañados por el sentido de las fases. En ambos casos, algo efectivo, algo que sucede en el pequeño cosmos del ser humano y en el grande circundante, es «sentido» y registrado. Una fase es aquello que *phainetai*, que se muestra. El sentido de las fases es un sentido de la realidad basado en el propio cosmos. Se ha introducido aquí incluso el concepto de lo *sagrado*[20], señalando que un momento o un período o el propio tiempo pueden ser sagrados como un lugar o el espacio en general. De este modo se borró y no se tuvo en cuenta lo particular, por lo cual momentos y períodos se distinguen específicamente y se convierten en «obra» de la religión. Sin embargo, es precisamente esto lo que atañe en primer lugar al investigador de la religión.

Para ser breves, lo llamaremos *sentimiento de festividad*. Como experiencia, es para aquél que la vive tan real como el sentimiento de certeza de la existencia del mundo. La festividad que caracteriza ciertos cortes del tiempo es inherente a todas las cosas que se hallan en la esfera de la fiesta, y para las personas

comprendidas dentro de esta esfera, las mismas personas festivas, cuenta entre las realidades psíquicas de plena validez. Entre las realidades psíquicas, la festividad constituye algo con valor propio que no debe confundirse con ninguna otra cosa en el mundo. Se diferencia claramente de todo lo demás y es por sí misma un rasgo absolutamente diferenciador.

Precisamente este hecho, el ser absolutamente diferenciadora, puede considerarse en principio una definición mínima de la festividad. No obstante, en la ciencia de la religión y la etnología —para no hablar de la filología clásica— se pasa por alto este factor, como si no existiese. Sirva aquí de ejemplo un caso de que ya partiera la interpretación etnológica de la totalidad de la religión griega. Jane Ellen Harrison[21] veía allí una prueba de su concepción biológica, según la cual los ritos servían en su origen al fomento de la vida. No tuvo en cuenta el hecho de que el testimonio tardío no demuestra la originariedad. En vista de las grandes celebraciones festivas de las épocas arcaica y clásica, es más lógico pensar en una atrofia y simplificación. En este simple acto veremos que el hecho de la festividad como característica diferenciadora también debe presuponerse en aquellos casos en que no se hace mención especial del mismo, precisamente por considerarlo como un hecho evidente y natural. En todo acto festivo se da necesariamente festividad, aunque sólo como apariencia intencionada, en forma muerta. Y de igual manera ha de fallar necesariamente toda explicación que *no* la presuponga.

3

Plutarco nos habla en sus coloquios de mesa[22] de un acto festivo que se consumaba en Queronea en el siglo I d. C. Una vez al año lo celebraba en la casa el padre de familia y en la comunidad, el arconte. Plutarco califica este acto con la palabra —*thysía*— que corresponde a los grandes sacrificios festivos, aunque aquí todo el acto estribe sólo en expulsar a golpes a un esclavo de la casa. El arbusto con cuyas ramas es expulsado, el *Vitex agmus castus* o sauzgatillo, es conocido por ciertos mitos y ritos: sirve para atar y coronar, que en el caso de Prometeo y desde entonces sustituye el atar en los hombres. Aquí no se menciona un modelo mítico. Lo que ocurre es el *bulímu exélasis*, el destierro del hambre canina (textualmente: hambre de buey). Lo que esto significa sólo se entiende a partir de un relato mitológico. Las palabras que acompañan a la acción rezan: ¡Fuera el hambre canina, venga la riqueza y la salud!

El mismo Plutarco menciona un sacrificio mucho más imponente, la ignición de un toro entero, por el que los habitantes de Esmirna se defendían del hambre canina. Allí, la gran hambre se llamaba *búbrostis*, «comer buey». Plutarco no quiere admitir que esto equivale a *búlimos*... ya no entiende esta palabra, si bien sugiere por lo visto un hambre que obligaba a la persona a comer un buey entero. Ambas denominaciones presuponían un relato. Según el informante de Plutarco, Metrodoro de Quíos, el sacrificio de los habitantes de Esmirna estaba dedicado a la propia *búbrostis*, como si fuera una entidad divina. También es posible que la divinidad en cuestión se mantuviera secreta en un sacrificio a sus subalternos y se introdujera un nombre supuesto. Resulta muy probable en este caso. Un relato de la *búbrostis* se encuentra en el himno a Démeter de

Calímaco (66): la diosa la envió como castigo a Erisictón, el cual había talado árboles en su bosque sagrado. Era, por así decir, la manifestación negativa de Démeter, la cual había parido a Plutos, la «riqueza», hijo de Jasión. Es muy posible que la costumbre de Queronea fuera en época de Plutarco un resto atrofiado de una ceremonia de culto más antigua y prolija que por su parte se correspondía con un relato mitológico del círculo de Démeter.

Pero incluso ese acto mínimo descrito por Plutarco está impregnado de tanta festividad, que puede bastar para su definición mínima. Este acto se consumaba en un plano de la existencia humana absolutamente distinto de ese otro plano corriente al que Plutarco se retira con sus amigos tras la consumación para discutir sobre el nombre y la esencia del sufrimiento llamado *búlimos*. No eran otras las personas que habían consumado lo tradicional *nenomisména* pero fuera de la esfera de lo festivo habría sido imposible que actuaran como actuaron. ¡No porque la acción careciera de sentido! El sentido es aquí evidente, no se precisa de la fe para consumar algo tradicional. Se tenga fe o no, un acto así *sólo* se lleva a cabo festivamente: sólo en un plano de la existencia humana diferente del cotidiano. La tradición sustituía la propia necesidad interna de ascender a ese plano. Mas si también ha de sustituir lo festivo, toda la fiesta se convierte en algo muerto, incluso grotesco, como los movimientos delos danzantes para uno que de pronto se ha vuelto sordo y ya no oye la música. Y quien no oye la música, tampoco baila: sin sentimiento de la festividad no hay fiesta.

Lo festivo no es idéntico a lo alegre. Esto lo demuestra directamente el ejemplo indicado, y también cabe utilizar aquí la comparación con la música. Del mismo modo que se puede vibrar al son de la música alegre como de la triste, existe el sentimiento divertido y el sombrío de la fiesta. Algo hay, en cambio, en lo más hondo de lo festivo que tiene más que ver con lo sereno que con lo sombrío. Sí, incluso en lo sombrío, cuando es festivo, encontramos algo que Hölderlin sentía en la tragedia griega sublimado al máximo, cuando compuso el epigrama de Antígona:

> Algunos intentaron en vano expresar alegres lo más alegre.
> Aquí se me revela al fin, aquí, en la tristeza.

Sin embargo, también en el fondo del sentimiento festivo más alegre y sereno se encuentra presente la seriedad: justo esa seriedad que eleva la acción alegre más común, por ejemplo la de escanciar y beber vino los atenienses en un día consagrado a Dioniso[23], al plano de un acto festivo. Por otro lado, no se trata de seriedad que pudiera oponerse, por ejemplo, al juego. Pues lo festivo admite el juego; toda acción festiva es en cierta medida un juego. Claro que no es juego en el sentido estricto de la palabra, no es juego por el juego.

Este algo difícil de captar, afín a lo alegre, a lo serio, al juego, y que sin embargo también es compaginable con lo más sombrío, lo más turbulento y lo más severo, en una palabra: lo *festivo*, se ha conservado en las obras en que la literatura y el arte han salvado las grandes fiestas de los griegos y romanos y las han transmitido al mundo intemporal del arte. Los ejemplos clásicos son las odas de Píndaro y el *Carmen saeculare* de Horacio, el friso del Partenón y escenas sacras plasmadas en la cerámica y en relieves griegos y romanos. Mas pre-

cisamente la alta calidad artística de las obras nos obliga a obrar con cautela. Quizás nos alejamos demasiado de lo vivo, que en sus puntos cumbres no es intemporal, sino a lo sumo tiempo transformado. No hemos de captar la festividad allí donde aparece elevada a la altura intemporal del arte, sino allí donde todavía no había dejado atrás el tiempo y emerge, por así decir, de él donde el tiempo mismo, señalado por la festividad, es aún tangible con todo su contenido de experiencia.

4

En este punto es donde seguramente la investigación etnológica de la religión ha de tomar las riendas. Pero justo aquí sufrimos en principio una decepción. Parece como si el fenómeno de lo festivo se le hubiera escapado por completo al etnólogo. A lo sumo se reparaba en aquel rasgo de lo festivo que se acerca a lo alegre.

Un importante representante de la etnología, R. R. Marett, utilizaba una expresión de la religión cristiana, al hablar de «esperanza en la religión primitiva[24]». Él veía en la esperanza un «sentimiento primario» de la religión en general y fundamentaba biológicamente su consideración: «lo realmente apremiante del proceso vital como, al menos de manera inconsciente, se manifiesta en la experiencia humana, consiste en un cierto esperar, en una anticipación». El orden de las fiestas de las religiones naturales sigue de hecho, y de buen grado, la línea ascendente de los fenómenos naturales y, precisamente sus más horribles prácticas de duelo pueden testificar la irreductibilidad de la vida. Esto parece justificar hasta cierto punto el principio biológico de explicación.

Lo insuficiente de este principio sale a la luz sólo cuando se quiere explicar un fenómeno religioso —en nuestro caso una fiesta— exclusivamente desde el punto de vista de un ser vivo hambriento o poseído de algún otro deseo. Pero en este sentido procede también Marett, cuando nos describe con escasa exactitud una fiesta de los arunta —habitantes primitivos del desierto central australiano— y pretende explicarla según su propio modo biológico-psicológico[25]. Es un ejemplo muy aleccionador de una ceremonia muy primitiva, cuyo carácter festivo podemos, captar directamente.

Los arunta celebran sus ceremonias con el fin de multiplicar sus animales totémicos —esto lo subraya el propio Marett— no en la época flaca del año, cuando deben de estar particularmente deseosos, sino precisamente cuando encuentran alimento en abundancia. Yo puedo añadir, además, que hacen esto precisamente en la época en la que, de hecho, el animal totémico en cuestión se reproduce. Bailan entonces sus danzas festivas y no se limitan a decir simplemente, como indica Marett: «Hemos disfrutado de mucho alimento». Proceden de un modo mucho más complejo. El jefe de la tribu golpea a los demás en el estómago con una piedra, que en calidad de «churinga unchima» tiene una especial relación con el animal totémico que ha de multiplicarse, diciendo: «Tú has disfrutado de mucho alimento». Es decir, todos deberían estar satisfechos.

Según Marett se trata aquí de una «danza del alimento», que se baila con el estómago lleno «como exclamando: ¡que sea duradero este estado de feli-

cidad!». Ésta es una simplificación bastante caprichosa de un hecho mucho más complicado. No quiero hablar de la cuestión de que tales ceremonias deben dar al observador actual más la impresión de desgaste que la de originalidad. Si bien son infantiles, son también al mismo tiempo venerablemente ancianas. Nadie negará que el deseo toma parte en la ceremonia descrita. Pero nada demuestra tampoco que sea la única motivación, ni tan siquiera primaria, de la ceremonia. En general es dudoso el significado de los actos aislados de la ceremonia, realizada con el mayor cuidado. El perfecto de indicativo que contienen las palabras que acompañan la ceremonia —el golpe en el estómago— sustituyen, según Marett, al presente de optativo. El idioma arunta no deja lugar a esta interpretación. No quiero señalar que estas ceremonias ofrecen al observador actual más una impresión de desgaste que de originariedad. Son al mismo tiempo infantiles y seniles. La idea, que aquí tampoco falta, se refiere a la relación de la tribu con el animal totémico. Se trata, por lo demás, de un arcaísmo fosilizado como el que encontramos en terreno clásico, en los juegos de los panzudos fliacas de Italia meridional[26]. Estos eran bailarines de culto, cuya existencia está testimoniada en vasos arcaicos, antes de crear un escenario para sí. Sus danzas eran las más adecuadas para explicar la «danza de la alimentación»: eran generadas por la embriaguez del estómago lleno no menos que por la de la «gula» en general. La embriaguez de la comida pasa por los antiguos juegos italianos de la *atellaria* y llega hasta el día de hoy, a las comilonas de macarrones y *risotto* como contenido festivo del carnaval.

Dos rasgos se manifiestan de forma inequívoca en la ceremonia de los arunta: su carácter festivo y su íntima conexión con la época que queda ahí resaltada. He calificado la festividad como un plano especial, en el que son posibles acciones que de otra forma no se llevarían a cabo jamás. Y también he empleado la comparación con la música, que crea la posibilidad de unos movimientos que de otro modo resultan ridículos y sin sentido. Aquí también está presente este plano o esta música: la ceremonia, cuidadosamente consumada, consiste en canto y estilizados movimientos, que pueden calificarse de «danza» en el sentido más amplio. La danza en este amplio sentido es, por así decir, la materia prima de todas las ceremonias primitivas, y por tanto exige, al menos, una breve consideración.

En todo el mundo, la danza es en los pueblos primitivos algo mucho más corriente y al mismo tiempo mucho más sagrado que en los pueblos civilizados. Leo Frobenius cita una vieja frase: «Con luna llena baila toda África»[27]. Y la danza, en su esencia, permanece festiva. En ocasiones también sirve de entretenimiento a los hombres primitivos, pero no ha quedado reducida a un mero entretenimiento como entre nosotros. Se puede considerar como algo absolutamente diferenciador: como un fenómeno directo —aunque no imprescindible— de lo festivo. Ningún indígena australiano querrá realizar por medio de la danza un acto corriente, no festivo, directamente práctico: En el plano de la danza, sin embargo, osará aquello que nunca realizaría en el plano de la actuación práctica: por ejemplo, tomar parte en la multiplicación de los animales totémicos, en la embriaguez y la gula. A todo esto, la danza no es en absoluto un *medio* para la consecución de un objeto de deseo, sino *representación* de algo que el danzante considera como hecho objetivo. Marett informa acerca de una fiesta de danza «profana», una «corroboria» de los narrinyeri en el

bajo Murray, a la que él mismo ha asistió: los australianos representaban por medio de la danza un vapor en el río Murray.

Ocupémonos ahora del segundo rasgo notable de la fiesta de multiplicación totémica: la ceremonia tiene lugar precisamente en la época en la que el animal totémico se multiplica de por sí. Junto al deseo y por encima de él se halla la realidad de lo deseado: una realidad natural y al mismo tiempo un mito de esta religión, que forzó a la participación. La realidad cósmica y la psíquica no pueden separarse. La coacción que ambas ejercen conjuntamente se revela como posibilidad de lo que normalmente sería extraordinario, incluso imposible, como plenitud de poder y libertad de una existencia superior: como fiesta. No necesitamos indicar el fundamento biológico-psicológico de esta coacción y de esta libertad, si tan sólo hemos vislumbrado la *estructura* del fenómeno. La fiesta es también en este caso «vida en el mito»: en el mito de un fondo vital común con el animal totémico y de la gula que de allí surge.

5

En los casos observados, una coacción y una libertad así no surgen de una necesidad inmediata. El peso de la tradición y la costumbre colabora también en ello. El ya mencionado etnólogo K. Th. Preuss ha mostrado con muchos ejemplos cómo las fiestas de los pueblos primitivos van acompañadas de mitos que nos hablan de su institución y de la conciencia de una tradición remota. Pero estos mismos ejemplos muestran también cómo precisamente la conciencia de esta tradición aparece relacionada con la acentuación de su originariedad. Extraigo un caso de su estudio sobre el contenido religioso de los mitos[28].

«Entre los indios cora en la cordillera de la costa del Pacífico en México —así cuenta Preuss basándose en las experiencias de su expedición[29]— en las fiestas de las mazorcas tiernas y del tostado del maíz, Sáutari, el dios del maíz, es recogido del altar en forma de mazorcas por la mujer que representa a su madre, la diosa de la tierra y de la luna, y mostrado a los dioses de todas las direcciones explicándoles en detalle (tras el canto que acompaña todas las escenas y danzas) el destino que le espera. Sigue una gran danza de la diosa con la calabaza vacía, en la que reposa su hijo. Finalmente, es entregado a la diosa Kuxkamoa, que espera impaciente en el fuego. "Ahora mata ella al hijo de nuestra madre... Llora nuestra madre por su hijo, porque lo han matado. Está triste..." Pero en el siguiente cántico se cuenta que Sáutari no ha muerto, sino que ha ido al cielo. "Ya lo sabe nuestra madre en el cielo (la diosa de la tierra y de la luna): ...Ahora su madre le habla: "¿De verdad no has muerto? —"No he muerto. Así me las sé (componer): los engañaré (a los hombres). Sólo aparecen una vez, mis hermanos pequeños (lo hombres). ¿No es verdad que mueren para siempre? Yo en cambio no muero jamás, yo reapareceré perpetuamente (sobre la tierra)..."»

La conclusión que sacó Preuss coincide con aquella a la que llegó Malinowski a raíz de sus experiencias: «Luego el cántico demuestra que esta festividad repetida cada año se presenta como si fuese la ceremonia original de institución de la misma, ya que las figuras divinas participantes, cuyo destino

natural se representa aquí en parte en forma humana, afrontan sin sospecha su destino y sólo a última hora se aperciben de la constante repetición del suceso. Los indios decían también que no sólo eran dioses las personas divinas que aparecían en la fiesta, sino todos los participantes, esto es, antepasados que habían pasado a ser dioses. Pero el canto viene a ocupar en realidad el lugar de un mito, pues su objeto es refrendar situaciones actuales y fenómenos que se están repitiendo constantemente con un suceso único que tuvo lugar en los tiempos primitivos».

Preuss añade además que esta explicación se podría aplicar a todas las escenas de las numerosas fiestas de los cora, pues los ejecutantes personifican siempre dioses o antepasados deificados, y la ejecución se ha de considerar siempre un suceso primigenio. La intervención de los dioses en las ceremonias no se concibe sólo como algo voluntario, sino que las ceremonias se califican directamente como *juego* suyo, juego de la divinidad suprema, del dios del sol «Nuestro Padre»: un juego que los cora temen estropear con sus errores y debilidades. Según ellos, el dios de la estrella de la mañana les instruyó en las ceremonias, cuando ellos se esforzaban inútilmente en iniciarlas.

Precisamente esta última afirmación de los indios realza el decisivo elemento, sin el cual no son posibles tales celebraciones: lo festivo. Esto se le ha escapado a Preuss, como a los demás etnólogos. Él observa y recalca sólo aquello que permite explicar lo festivo a la gente no festiva —en todo el mundo y en cualquier época—: dice que es *nenomisménon*, tradición sagrada, grata a los dioses, mandato e indicación suya. El gran mérito del estudio de Preuss estriba en que, después de Malinowski —y sin duda independientemente de él—, demostró la importancia que tienen los mitos en la religión de los pueblos primitivos. En primer lugar, indicado que los mitologemas contienen las ideas que se realizan en el culto, entre ellas la idea de la institución divina del culto; en segundo lugar, demostrando que el relato de un mitologema muchas veces es ya de por sí un acto de culto. Entre relato y representación existe de hecho sólo una diferencia de grado y no de esencia. Ambos, tanto el acto de culto como el mitologema, corresponden a las mismas realidades —cósmicas y psíquicas— que se pueden tanto representar directamente como ver en figuras o enmarcar en relatos.

Es muy natural que Preuss, que subraya el carácter *tradicional* de las ceremonias de culto, no perciba su carácter inmediato. Para él, en el fondo, acto de culto sigue siendo todavía acto de magia, por medio del cual se pretende conseguir un efecto. De hecho, para la mayoría de las religiones primitivas sería una distinción demasiado sutil afirmar lo siguiente: el acontecer mitológico provocó la imitación en la ceremonia de culto, pero no se produjo para conseguirla, y sólo poco a poco hicieron los seres humanos que la idea del objetivo predominase en sus imitaciones cultuales. Pero tal acto —así lo expone— «está santificado, gracias al mito, por los tiempos primitivos, por el modo de actuar de los antepasados y por ello no es en absoluto un mero acto de voluntad del hombre, sino un pesado deber, ya que la dicha y la desgracia del pueblo dependen de la ejecución que se corresponde exactamente con la primera práctica». Así, Preuss enfoca por un lado con bastante acierto las fiestas de las religiones de la naturaleza; pero todo este carácter inmediato y de libertad del *sentimiento festivo* parece estar en plena contradicción con él. Según su

concepción, los actos de culto resultan de un *sentimiento del deber* y son acompañados por éste.

Esta contradicción se salva por aquella afirmación de los indios de que se esforzaban en vano por comenzar con sus ceremonias, hasta que fueron instruidos por el dios Hatsikan. Un esfuerzo puramente humano, el cumplimiento corriente de un deber, no es precisamente una fiesta, y partiendo de lo no festivo no se podrá ni celebrar ni comprender una fiesta. Ha de sumarse algo divino por medio de lo cual sea posible lo que de otro modo sería imposible. Uno se eleva a un plano donde todo es «como en el primer día», luminoso, nuevo y primigenio; donde se está entre dioses, donde hasta uno mismo se torna divino; donde sopla un hálito creador y se participa en la creación. Ésta es la esencia de la fiesta, y no excluye la participación. Por el contrario: en cuanto los signos de la naturaleza, la tradición y la costumbre nos lo hacen recordar, vuelve uno a sentirse capaz de participar de una existencia y un crear extraordinarios. Tiempo y hombre se tornan festivos. Et *renovabitur facies terrae*.

En todo esto, el «hacer recordar» no es secundario. Nos lleva a la esencia de la fiesta desde un lado en el que no sólo la reconocemos por propia experiencia vital, sino que realmente la comprendemos. Este lado es el lado espiritual, con el que se complementa el otro, el lado vital. Ni siquiera los actos de culto más primitivos prescinden de un aspecto espiritual. Los aruntas, en la fiesta que hemos descrito, se comportan como si la multiplicación real del animal totémico les hubiese dado la irresistible *idea*, que concuerda con sus deseos, de participar en esa multiplicación. La idea es en este caso la realidad objetiva, algo desfigurada en la sustancia humana, en ese material empañado por el temor y la ansiedad que se ha convertido en realidad psíquica. El que esa idea motriz fuera suscitada la primera vez por la realidad cósmica o que esta última sirva tan solo para traerla a la memoria, no es una diferencia esencial.

La fiesta del maíz de los indios cora muestra de forma especialmente clara la estructura de una idea que destella —también se podría decir «intelección»— con y en las figuras divinas nombradas y representadas. La fiesta del maíz tiene como trasfondo la realidad cósmica del destino del maíz, tanto si suscita esta idea por primera vez como si sólo la recuerda. Huelga preguntarse por qué nace de aquella realidad, en los hombres cuya vida está unida a la del maíz y precisamente en los «tiempos elevados» del maíz, la idea de aquel destino como destino de un ser divino. De algo presente ha surgido algo más presente todavía; de una realidad, otra realidad superior. Esta le resulta así más presente al hombre, precisamente porque en el mitologema la realidad cósmica fue reproducida en sustancia humana. El ser humano es lo más próximo al ser humano. La visión espontánea o el drama espontáneo con forma humana —pues la espontaneidad se debe suponer en todo cuanto es originario— son más próximos al ser humano que la epifanía de un animal o la imitación de animales en la danza. Mas no por ello es menos verdadera la realidad superior, y justo en la imitación humana aparece el elemento diferenciador, lo divino, tanto más sobrecogedoramente frente a lo humano: «Solo aparecen una vez mis hermanos pequeños. ¿No es verdad que mueren para siempre? Yo, en cambio, no muero jamás, reapareceré perpetuamente» —así canta el dios del maíz, después de muerto.

Es una idea de completa claridad y convincente verdad. A pesar de ser suscitada siempre en la misma forma por la maduración del maíz, es inmediata y originaria, pues para los hombres siempre surge de esa época. Gracias a ella, lo corriente del destino del maíz vuelve a aparecer siempre como algo nuevo y divino. Para los hombres es esta una idea indeciblemente triste, mas al mismo tiempo les muestra el esplendor de las cosas eternas. Su concienzuda ejecución en palabra y obra es un deber serio, al que obligan la fuerza convincente de la idea y la tradición sagrada. Pero quien se somete a esta coacción se encuentra de pronto en medio del libre juego de los dioses, con su participación se torna él mismo divino, se eleva a un plano del saber y del crear, al que el hombre siempre se elevó precisamente por medio de una idea poderosa y convincente.

6

De la misma forma que lo festivo se podía reconocer por nuestra experiencia de la vida, se comprende ahora de manera directa como experiencia espiritual. No se trata en absoluto de un fenómeno que pertenezca exclusivamente al campo de la psicología de la religión. «La ciencia tiene en común con el arte —así habla Nietzsche de esta experiencia[30]— que lo más cotidiano le parece completamente nuevo y atrayente, como si acabase de nacer gracias al poder de un conjuro y fuese experimentado ahora por vez primera.» Cuando continúa: «La vida merece ser vivida, dice el arte... la vida merece ser reconocida, dice la ciencia», se limita a deducir la consecuencia específica para el arte y la ciencia de una experiencia espiritual que sirve de base no sólo a estas dos, sino también a la religión y a la magia: de una realidad espiritual compleja y sin embargo muy sencilla y primaria, que él llama una especie de encantamiento. Visto desde el núcleo, es la experiencia de una idea, visto desde el lado ambiental, es la experiencia de lo festivo. Ahora se impone la tarea de abrirnos a lo atmosférico.

Hace ya mucho que se ha observado que arte y ciencia, religión y magia, se encuentran en relación en parte de afinidad y en parte de oposición. Se trató de aglutinarlas como tronco y ramas en una genealogía. Para Frazer, el tronco era sólo la magia, de la que se derivaban la religión y el arte, mientras que la magia se continuaba directamente en la ciencia. Para Preuss, el tronco lo formaban la religión y la magia no diferenciadas todavía y las cuatro separadas formaban luego las ramas[30]. No se pensó que el tronco original, que se separa hacia cuatro vertientes en estas cuatro formas autónomas de manifestación, ha de haber contenido ya a las cuatro en germen. Cuando nosotros vivimos la experiencia de la fiesta, nos encontramos en un punto desde el cual podrían salir las cuatro. Y dado que esta experiencia es tanto una experiencia espiritual como vital, se puede hablar aquí de una comprensión.

Ahora se trata de comprender aquella paradoja de lo festivo, por la que se muestra al mismo tiempo compatible con arte y ciencia, con religión y magia, como atmósfera originaria común. Esa paradoja se describió antes diciendo que aquel que se somete a la seria coacción de la fiesta, se hace partícipe del libre juego de los dioses. Un juego tal sólo parece compatible con el arte, pero

no con la ciencia o con la magia. Se muestra unido con la religión, al menos con la de los pueblos primitivos y antiguos, incluso todavía con el cristianismo medieval. Pero observemos el fenómeno del juego en sí[31].

Juego ya significa en sí la mayor coacción y la mayor libertad. Significa la mayor coacción porque el jugador se encuentra completamente atado a un aspecto del mundo al que se entrega como realidad espiritual. Vive encantado en él en un mundo especial. Los niños que juegan a los soldados viven en el mundo militar, las niñas que juegan con muñecas, en el maternal. A cambio, están sin embargo libres de todo pensamiento que persiga una utilidad y que quede fuera de este mundo: el juego carece de utilidad. Y en este punto cabe establecer un paralelo con la ciencia. También juega el sabio cuando se entrega a un aspecto del mundo escogido por propia voluntad y no toma en cuenta ningún pensamiento utilitario que pudiera restringir su libre investigación. La libertad del juego es mayor incluso, pues es lo que nunca podrá ser la libertad de la ciencia: capricho. Quien juega convierte todo en su propio mundo y deviene así su dios y creador: el juego es poderoso. En ello es igual a la magia. El juego se distingue de la magia por estar libre de la idea de utilidad. Por eso la libertad del juego es tan etéreamente libre a pesar de su vinculación voluntariamente elegida, por eso la existencia lúdica es más ligera, más feliz e insustancial que la festiva.

Entre lo serio y lo lúdico, lo rígidamente vinculado y lo arbitrariamente libre, flota la atmósfera festiva. Esta paradoja se deshace sólo cuando la observamos desde su aspecto sustancial, desde la idea. Una realidad del mundo se convierte para nosotros en una realidad psíquica y se nos muestra en un relampagueo como una idea convincente. De ser algo presente se convirtió en algo más presente todavía. ¿Qué es ahora este algo más presente? ¿Un algo ajeno, que existe con independencia de nosotros y que repercute sobre nosotros, o una creación nuestra en la que seguimos interviniendo? Esta es la paradoja de la idea como experiencia espiritual, la paradoja de la creación en general. ¡No se trata sólo de que el carácter de creación no excluye el carácter de realidad! ¡No se trata sólo de que sería impensable una creación artística que no expresara lo que en nuestro cosmos está considerado como real! Sino que también a la inversa, el artista tiene y despierta la conciencia de una creación real precisamente cuando de sus manos surge algo real, contemplando como para sí mismo y captado con respetuosa entrega. El nacimiento de una realidad, de una idea, así captada, es algo condicionado como la ciencia y el juego, es algo poderoso y caprichoso como la magia, es algo festivo. El arte no hace otra cosa que fijar en la propia realidad captada la festividad de este nacimiento, la atmósfera de este instante festivo que testimonia la presencia divina, y conferir duración al instante festivo y a aquello que aparece en forma plástica o que afluye como música: elevar el tiempo festivo a una fiesta intemporal.

Crear es una operación festiva en contraposición con el quehacer cotidiano. Y la fiesta, mientras sea una fiesta auténtica, conserva siempre algo de lo creador, conserva por lo menos la paradoja natural del crear que acabamos de exponer. Sin una seria entrega a la realidad, que en la fiesta está representada por la palabra o la acción *como en el juego*, esta representación no es ni creadora ni festiva. Realidad y representación constituyen unidas el crear, constituyen la fiesta. Si la firme realidad pasa a un segundo plano y predomina sólo

el pensamiento utilitario en el lugar del acto festivo, tenemos ya un acto mágico. Existen muchas gradaciones y transiciones. El carácter lúdico puede ampliarse y unos «juegos» especiales pueden llenar el tiempo festivo en torno al «juego»: de las ceremonias. Las distinciones se hacen necesarias tan pronto uno dedica su atención a las fiestas individuales[32].

En su esencia, la fiesta es creadora, no mágica; efectiva y buena, pero no de espíritu práctico. Las fiestas exigen a veces un derroche enorme de fuerzas, y parece que en el caso de fiestas especialmente grandes se requerían varios años para esa acumulación de fuerzas. Y sin embargo a la esencia de la fiesta pertenece la tranquilidad, en contraposición a la intranquilidad afanosa de lo cotidiano: una tranquilidad que reúne intensidad vital y contemplación y que incluso es capaz de reunirlas cuando la intensidad vital llega al desenfreno. Un ejemplo de esto es la antigua comedia ática. Lo cotidiano, visto desde esta tranquilidad, aparece trivial y grotesco en su laboriosidad y en esa importancia que da a las cosas, pero en cambio aquello que cada día era lo más cotidiano y normal, aparece en la fiesta bajo una luz nueva y maravillosa, como algo digno de una fiesta especial. Artesanos y bebedores de vino, mujeres y ciudadanos, ven en la fiesta aquello que constituye su vida cotidiana como algo elevado y eterno, cuando sólo lo creían cosa y asunto suyos. Pues es independiente de ellos, y ellos están bajo su dependencia. La fiesta indica el sentido de la existencia cotidiana, la esencia de las cosas que rodean al hombre y de las fuerzas que actúan en su vida. La fiesta, como una realidad del mundo del hombre —así podemos denominarla, resumiendo lo que en él hay de objetivo y de subjetivo—, significa que la humanidad es capaz de ser contemplativa en períodos de tiempo que retornan según un cierto ritmo y es también capaz de, en este estado, toparse directamente con las realidades superiores en las que reposa toda su existencia. Este encuentro puede también interpretarse como que el mundo se hace transparente para el espíritu y se revela en uno de sus aspectos llenos de sentido, pero también como que el mundo se ordena en el espíritu para configurar un aspecto así. Diferenciar lo objetivo de lo subjetivo en esta vivencia no tiene ningún interés[33].

Con esto no se ha pretendido establecer ninguna regla absoluta que se pueda generalizar o a la que incluso se pueda dar la vuelta, aduciendo, por ejemplo, que tales encuentros sólo son posibles en períodos de tiempo que retornan según un cierto ritmo o que estos hayan sido siempre pretexto para fiestas periódicas. Nada de esto se pretende afirmar aquí. Sólo creemos poder afirmar esto: aunque no encontremos ya la religión de los griegos y los romanos en estado de gestación, esa festividad que brota de ideas poderosamente relampagueantes acompaña todos sus actos de culto y sus mitologenas. Ella en sí ya es prueba y aval de que la religión antigua reposa en tales ideas y de que estas, igual que lo festivo, aun hoy pueden resultarnos comprensibles.

7

El carácter festivo de la religión griega, que formó a la romana a este respecto, mantiene un equilibrio con su carácter de religión mitológica: los dos aspectos se pertenecen el uno al otro. Ver una mera «religión de culto» en lugar de una religión festiva mitológica sería reducir las conclusiones históricas hasta un punto que equivaldría a una falsificación. Uno de los motivos por los que tal concepción pseudohistórica pudo imponerse es el estado de las tradiciones relativas a las fiestas griegas. Es un desierto con escasas aunque admirables ruinas, comparado con el cual la tradición mitológica sumamente incompleta parece la vegetación más exuberante. Esta es la imagen histórica —en la era moderna. En este caso, el principio de la sabiduría —la célebre y, en un inicio, meramente negativa *sapientia prima* de Horacio— consiste en no dejarse influir ni consciente ni inconscientemente por esta imagen.

En este libro, como en la realidad que nos es accesible hoy en día, lo positivo nos es aportado por los monumentos, por las obras de los artistas. Son inagotables y nos permiten intuir más de lo que muestran. También irradian ideas generales, tales como el que los dioses y diosas gustan de los bellos admiradores y admiradoras, de los bellos animales y objetos. «¡Bello!» — las palabras *kalós* y *kalé* se encuentran escritas, añadidas a sus imágenes, en algunos vasos áticos[34]. Es de suponer, desde luego, que este grito a diversos seres queridos escrito en las vasijas tuvo su inicio en el ambiente de las fiestas e iba dirigido en su origen a las divinidades presentes en sus estatuas. Embellecerse para la fiesta y ser tan bello en la fiesta como pueden serlo los hombres mortales, los cuales de este modo se parecen a los dioses: este es un rasgo fundamental de la festividad que le venía al dedo al arte, habiendo una afinidad originaria entre lo festivo y lo bello que, sin embargo, en ningún pueblo se manifestó y dominó el culto de la manera en que lo hizo entre los griegos.

No nos han llegado calendarios festivos completos de los numerosos estados griegos ni de los innumerables municipios. Sin embargo, si uno mira los nombres de fiestas y ceremonias que se han conservado por casualidad —se trata de unos trescientos— y trata de comprenderlos desde un punto de vista lingüístico, toma conciencia de una considerable riqueza de ideas, en el sentido de la palabra «idea» utilizado en este estudio. En todo caso, el investigador tiene que poner muy en duda la hipótesis de que todas ellas se remontan a «exigencias de la vida» tan simples como la necesidad de protección y de defensa. Por otra parte, sería una exageración antihistórica de la crítica si, en el caso de fiestas asociadas al nombre de una divinidad, no se creyera en primer lugar a los propios griegos que ofrecían su adoración a quien nombraban: en las *Heraia* a Hera, en la *Athenaia* o *Panathenaia* a Atenea, etcétera. Sólo cuando el contenido de la adoración, su idea, remite a una dirección distinta a la seguida de forma consciente, habrá que preguntar por otros mitos que no sean los de la divinidad nombrada. Estos son los que se han de tener en cuenta en primer lugar, pero pocas veces nos han sido transmitidos todos con detalle.

Además de los nombres de fiestas como los mencionados, derivados del nombre de la divinidad festejada, hay también otros que ponen en primer plano la ceremonia. Están, por ejemplo, las *Daídala*, la «fiesta de las muñecas llenas de arte» dedicada a Hera, que se celebraba en el monte Citerón en

Beocia[35]. El arte y la atención no se limitaba sólo a la fabricación de las sirvientas de la diosa de dioses hechas de madera (pues esto eran las muñecas). El modelo mítico era el cortejo nupcial de Hera. Sobre la base de una larga tradición, el interés consistía en establecer una correspondencia entre culto y mito, en establecer una coincidencia con la imagen celestial, el trasfondo cósmico. La celebración originaria presuponía incluso complejos conocimientos astronómicos. La forma más solemne de la fiesta eran las «grandes D*aídala*» celebradas cada sesenta años. Los sesenta años constituyen un ciclo de Júpiter, es el «año» del planeta de Zeus, del novio en esta boda divina. En este caso, parece seguir existiendo en el mundo griego una forma oriental antigua de celebrar las fiestas. A nosotros nos da la impresión de una roca solitaria y errática, pero seguramente sólo porque sabemos tan poco de las fiestas griegas. La fortaleza de la tradición, que es, además de la espontaneidad, la fuente de toda celebración, muestra su poder inquebrantable en otra fiesta. La ceremonia empezaba cada año en la Acrópolis de Atenas con el sacrificio de un toro, continuaba en el Pritaneo de la ciudad con un proceso y acababa a orillas del mar. La fiesta se llamaba D*ipolíeia*, la «fiesta del dios de la ciudad, Zeus», del Zeus Polieo, pero la ceremonia tenía un nombre especial: B*uphónia*, «asesinato del toro», si bien toros eran matados en innumerables otras fiestas. Mediante el nombre y la ejecución del rito se pone en primer plano, con gran énfasis, el aspecto espiritual de aquello que ocurría. En la ceremonia se expresaba no sólo una idea, sino dos ideas enfrentadas. Para una, el sacrificio del toro era sagrado; para la otra, no lo era, era un asesinato. El malhechor era procesado. Cada participante en la muerte del toro echaba la culpa al otro, hasta que al final se responsabilizaba el hacha con que se había matado al animal, y el hacha acababa absuelta[36]. El culpable era el cuchillo[37] con que se cortaba la carne para el festín sacrificial: considerado el verdadero autor del crimen, acababa hundido en el mar. En vano buscaremos en los mitos de Zeus una relación con esta ambigüedad y esta extraña sentencia. No obstante, existía el mito del asesinato de un dios y de su descuartizamiento con el cuchillo[38]. Era el mito del «hijo de toro»[39], de Dioniso que aparecía con forma de toro. El es, a su vez, una roca que se alza de una época más antigua de la religión en Grecia. Lo demuestra el detalle de que se castigue no el hacha, sino el cuchillo. Los recuerdos del acto sagrado y no-sagrado, en el cual la víctima era un dios representado por un animal, nos han llegado, en general, más por los mitos[40] que por este tipo de ritos[41].

Hasta allí llega la tradición en ciertas fiestas celebradas en Grecia. Pero el nombre de B*uphónia*, al igual que el de D*aídala*, es un plural neutro, y esta es la forma de los nombres de fiestas a través de la cual la lengua griega expresa algo respecto a la esencia de la fiesta. Los nombres de las fiestas son en griego plurales equivalentes a nombres colectivos que designan los acontecimientos y celebraciones de una época festiva. Pertenecen gramaticalmente a un adjetivo que recoge todo cuanto se manifiesta festivamente en dicha época y lo relaciona con una fuente común: la mayoría de las veces con la propia divinidad, pero también a menudo con ceremonias cultuales, con el lugar de culto o con los instrumentos de culto. En las fiestas llamadas D*ionysia* había «cosas dionisíacas». Con el radical se designa la fuente del estado festivo y con el plural neutro el resultado que incluía todos los detalles. Cuando la forma grama-

tical no permite definir la fuente con precisión, tal exactitud resulta superflua, como ocurre en el caso de las *Lénaia*, una fiesta dionisíaca invernal que se celebraba en Ática. El radical puede ser *lenós*, el lagar, y el Leneo, el lagar sagrado de Dioniso en Atenas. Las participantes en la fuente de la cual brotaba el estado festivo tras la fermentación y la primera clarificación del vino eran mujeres dionisíacas. Todo ello conformó, con la época de la fiesta (que era el trasfondo cósmico), una atmósfera determinada que era «lenea», que no podía confundirse con otra cosa y que exigió de los atenienses la comedia, la cual se convirtió en otro elemento «leneo»[42]. A la siguiente época dionisíaca, el ciclo festivo de las *Anthesthéria* (el nombre expresaba el carácter floreciente, dador de flores del dios), pertenecía el día de la *Pithoígia*, en el cual se abrían las *píthoi*, las grandes vasijas que servían para guardar el vino ya listo. El acontecimiento determinaba la atmósfera del día, y entonces todo era «pitoigio». La aparición del sustantivo femenino *Pithoígia* para denominar el día significaba una reducción al acto en sí, un empobrecimiento y una paralización. Lo originario y verdaderamente festivo es el plural adjetival y atmosférico.

A esto corresponde exactamente la formación de los nombres romanos de las fiestas como plurales adjetivales con la terminación *-alia*, *-ilia*, como en el caso de *Matronalia*, *Parilia*. Ovidio, en sus *Fasti*, su poema de calendario, no es un mal intérprete a la hora de llenar estos nombres de significado mítico y atmosférico. Reunió mucho a partir de las fuentes y las épocas más diversas, pero los nombres en sí exigían ser llenados de esta manera. Mientras no sepamos nada más de los nombres etruscos de las fiestas, no podremos formarnos un juicio de hasta qué punto la forma griega contribuyó a su acuñación. La cultura del siglo VI se distinguía tanto en Grecia como en Etruria por una especial alegría festiva y probablemente también por un arte especial de organizar las fiestas. Y este se relacionaba tanto con el correspondiente arte griego como lo hacía el arte de los etruscos en general. En Roma nos encontramos con elementos tardíos y tempranos, con elementos altamente desarrollados y retrasados. Hay que llevar a cabo la tarea de distinguir los rasgos romanos al menos de los griegos. Esto no se puede realizar con tanta facilidad en el caso de las complejas estructuras que son las fiestas como en el de la experiencia religiosa más simple.

1938

DOS ESTILOS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

1

Nada en el mundo nos autoriza a suponer de entrada que la experiencia religiosa de los griegos fuese en todo idéntica a la de cualquier otro pueblo, aunque fuera sólo a la de los romanos, y que no tuviese sus rasgos característicos. Quien se dedica al estudio de las religiones y, lógicamente, proviene de una única religión, la de su infancia o de su ambiente más temprano, descubre al principio con asombro todo cuanto en la historia de la humanidad ya ha sido religión. Cuando se aproxima a los fenómenos religiosos como erudito e investigador, le parece que la religión constituye un mundo para sí. Esta concepción puede apoyarse en la analogía con otra manifestación de la historia de la humanidad: el arte también constituye un mundo para sí.

La diversidad de formas que presentan estos particulares «mundos» no demuestra, sin embargo, sólo la riqueza de formas del arte o de la religión, sino una riqueza de formas fundamental: la del mundo de los seres humanos. Esta riqueza se muestra en el tipo de la religión y en el del arte. Se trata de ir más allá en la abstracción, que exige suma prudencia, cuando decimos: en el arte se manifiesta lo artístico. El talento artístico del ser humano se manifiesta de esta manera, y la existencia humana tiene —en contraposición a la vida animal— la cualidad de ser una existencia artística. No todos los seres humanos participan de la manera uniforme de la posibilidad artística inherente al ser del hombre. Lo artístico es una cualidad irreductible, diferenciable de todas las otras cualidades, que además del arte hace posible también una ciencia del arte, pero no es una cualidad adicional que no esté dada de entrada en el ser del hombre.

Lo religioso también es una cualidad de esta índole. Hay seres humanos y ha habido pueblos con talento religioso en diversas gradaciones. El talento religioso y la experiencia religiosa parecen tener en el transcurso de la historia humana la misma relación que el talento artístico y la experiencia artística. Esta presupone un mínimo de talento artístico. Sin un mínimo de talento religioso no se puede esperar una experiencia religiosa: uno pertenece a la otra, y ambos se basan en esa posibilidad inherente al ser del hombre para la cual no disponemos de mejor palabra que la religiosidad. Sin embargo, en la historia de la humanidad, ningún talento se ha confirmado todavía fuera del estilo de una determinada existencia, en el sentido que utilizo la palabra en este libro. Nuestra tarea se limita aquí a comprender la religión griega y la romana como los tipos de experiencia religiosa propios de los griegos y romanos, que corresponden a diferentes talentos religiosos.

A pesar de la importancia de lo festivo a la hora de juzgar las dos religiones antiguas, de entrada habrá que tener en cuenta dos circunstancias: en primer lugar, que en el carácter festivo de las religiones es posible encontrar diversos matices y, en segundo lugar, que la influencia de la religión griega se hizo particularmente patente en la formación de las fiestas romanas, sea de forma directa, sea por mediación etrusca. Por otra parte, no obstante, las expre-

siones lingüísticas de la religión romana —a diferencia de los nombres de las fiestas— presentan, en las denominaciones elementales, tal originariedad frente a las griegas que un estudio comparativo debe ponerlas en primer plano aunque se trate también continuamente de lo específicamente griego.

2

Los propios romanos eran conscientes de la diferencia de su experiencia religiosa respecto a la de todas las naciones restantes. Ellos mismos se consideraban un pueblo que se distinguía de los demás por unas especiales dotes religiosas. Esta conciencia religiosa los diferenciaba de hecho de los griegos que, por lo demás, tenían precisamente la capacidad de ser los más conscientes en todo. Y es muy posible que fuesen sus maestros griegos los que despertasen en los romanos la conciencia de su especial religiosidad. Polibio describió la piedad de los romanos[43] con admiración, pero con palabras de cierto desprecio.Otra cosa hizo el gran filósofo de la ciudad siria de Apameia: Poseidonio. Él fue quien en su gran obra histórica consideró esta religiosidad como algo típicamente romano[44]. Si él fue el suscitador, suscitó de todas formas la conciencia de algo existente. Su discípulo Cicerón plantea una distinción que sólo puede hacerse estando en posesión tanto de ese algo existente como de esa conciencia.

Basándose en esa conciencia llega incluso a hacer distinción entre lo romano y lo itálico: *quam volumus licet* —así reza el famoso pasaje en el discurso de la respuesta de los arúspices[45]— *ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec calliditate Poenos, nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis et terrae domestico nativoque sensu Italos ipso et Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentes nationes que superavimus*: «por buena opinión que tengamos de nosotros mismos, no sobrepasamos en número a los hispanos, en fuerza a los galos, en astucia a los fenicios, en arte a los griegos ni en el sentido nato de patria y suelo a los ítalos y a los latinos, pero sí a todos los pueblos en religiosidad y en la sabiduría que consiste en haber llegado al convencimiento de que todo está supeditado al dominio y gobierno de los dioses».

El encuentro con la fuerza clarificadora y suscitante del espíritu griego ayudó al hombre romano a conseguir esa claridad y determinación en su conciencia religiosa. Pero esto es lo máximo que se puede adjudicar a la influencia griega. Un grado así de conciencia religiosa podría quizá compararse, como pretensión de una actitud especial hacia lo divino, con la conocida pretensión de los israelitas de ser el pueblo elegido de Dios, pero de ninguna manera con la experiencia religiosa griega. Sin embargo, en cuanto tratamos de establecer este paralelismo, nos damos cuenta de que la conciencia religiosa romana pertenece al estilo romano de la experiencia religiosa, que no es idéntico a ningún otro, tampoco al israelita. La religión de Jehová es una experiencia de exigencias inequívocas, que deben satisfacer los elegidos. Su condición de elegidos y la satisfacción de estas exigencias, «el conocimiento y el temor de Jehová» —como se denomina la religión en el idioma del Antiguo Testamento[46]—, constituyen el contenido de la vida de los elegidos con una exclusividad tal, que no

puede hablarse en su caso de una capacidad especial de amoldarse conscientemente a lo divino —de lo que precisamente habla Cicerón— como tampoco de un arte de la interpretación donde todo no admite más que una única lectura.

La experiencia religiosa griega constituye el polo opuesto de la israelita, por supuesto que el polo opuesto sólo en cuanto a las características específicamente griegas, de un lado, y a las específicas israelitas, de otro. Si en principio dejamos estas de lado, entonces tanto la experiencia griega como la israelita tienen de común frente a la romana que no se quedan flotando entre posibilidades que se prestan a una comprensión ora clara ora oscura de lo divino, sino que se apoyan directamente en realidades de una claridad uniforme. Estas realidades son para los israelitas los mandamientos de Jehová. Para los griegos, en cambio, el mundo ofrece, como fundamento de su peculiar experiencia religiosa, una claridad tal que se destaca de manera tanto más impresionante de un trasfondo sombrío.

3

El estilo griego de la experiencia religiosa se caracteriza sobre todo por el hecho de que no existe denominación específica alguna ni para la experiencia religiosa como experiencia especial ni para la actitud que de ella nace como actitud especial. La palabra latina *religio* designa una actitud tal. Originariamente, el significado de esta palabra no se limitaba a aquello que para nosotros hoy en día forma parte del ámbito de la religión. *Religio* significaba tan sólo precaución selectiva —así podemos reproducir su significado fundamental y sustancial— «sin estar necesariamente relacionada con cosas "religiosas"»[47]. Sólo poco a poco se fue llenando del contenido de una experiencia especial, precisamente de aquella para la que en la mayoría de los idiomas europeos no hay otra denominación que la latina: «religiosa». En griego, el sustantivo *eulábeia*, «precaución», y el correspondiente verbo y adjetivo (*eulabûmai* y *eulabés*) sufrieron una evolución similar[48]. En realidad, esta transformación no empieza en nuestros textos hasta tiempos del viejo Platón y Demóstenes[49]. Se fomentó entonces al necesitar los griegos una palabra correspondiente al concepto romano de *religio*: se consumó finalmente en el cristianismo: *evlávia* es una palabra griega actual para designar la religión.

Eulábeia, en su significado originario, no presupone ninguna experiencia especial. Más bien expresa una actitud general que no se observa solamente frente a lo divino, que incluso no se ha de observar frente a los dioses de *distinta forma* que frente a todas las demás realidades de la vida. La *eulábeia* sólo presupone la realidad de lo divino, pero ningún peligro *especial* que sólo estuviese asociado a lo divino; tampoco el peligro de que *quizá* existe y por tanto se ha de tener en cuenta, por si acaso. Al menos ningún pasaje conocido donde aparece la palabra *eulábeia* permite la interpretación de que no se era precavido ante lo divino, sino que se era precavido porque se temía la posibilidad de la existencia divina. La realidad divina no se pone en duda ni se teme de manera especial. La *eulábeia* como actitud está determinada por la norma general de que en cualquier circunstancia de la vida, o sea también frente a lo divino,

ha de preservarse uno de la exageración tanto en sentido positivo como negativo: de lo excesivo y de lo demasiado escaso.

A la *eulábeia* no se opone solamente el concepto de la *thrásos*, la temeridad, sino también el exceso de fe que tiene como consecuencia la *deisidaimonía* de la que en seguida trataremos, y el lujo en el culto[50], un fenómeno arcaico que tenía sobre los griegos de la época postclásica el efecto de una recaída bárbara. La fundamentación interna de esta actitud no es necesariamente religiosa. Pero precisamente en Plutarco, nuestra principal fuente pasa estas distinciones[51], es difícil decir si corresponden más al sentimiento griego profano y filosóficamente refinado o a la *religio* romana, tanto concuerdan ambos en este punto. Más tarde, cuando nos ocupemos más a fondo de esa *religio*, tendremos que volver sobre esta correspondencia.

A través del concepto de la *eulábeia*, cuyo empleo en el sentido religioso corresponde ya a tiempos bastante tardíos, no calamos demasiado hondo en la esencia de la experiencia religiosa griega. A través suyo tan sólo avanzamos lo suficiente como para constatar que lo divino es para los griegos un hecho evidente del mundo, ante el cual no se plantea la cuestión de su existencia —por ejemplo en forma de un cálculo de probabilidades, como en la famosa apuesta de Pascal—, sino la cuestión del comportamiento *digno de un ser humano*. Respecto a este comportamiento se observan diferencias en las diversas épocas, diferencias, por ejemplo, en el comportamiento preclásico y postclásico. Sin embargo, habla de una «religiosidad popular de los griegos» carece de fundamento histórico. El griego humilde se guarda de lo excesivo como hacen quienes poseen formación filosófica. Quien no lo hacía, era un fenómeno especial. En vista de esta postura natural frente a lo divino, el concepto de fe carece de importancia en el ámbito griego. El paralelismo con la religión israelita sigue siendo aquí aleccionador. El israelita estaba unido a su divinidad de manera tan natural que «el Antiguo Testamento no ordena específicamente el creer en ella»[52]; ahí estaba la promesa de Jehová y la confianza en él —los griegos no poseían una promesa así. No es extraño que la fe, *pistis*, no se convirtiera hasta el cristianismo en un concepto religioso fundamental. En el sentido de la religión griega sólo podía designar la confianza en la realidad del mundo. Esto ocurría en el filósofo pitagoreico Filolao[53]. En el estado irreflexivo de la religión no se habla específicamente de esa confianza natural, sólo se señala, cuando se quiere señalar, la credibilidad de una manifestación divina, de un oráculo, y en tal caso se exige tener fe, pero sólo en casos aislados.

Por un lado, son la temeridad y la excesiva incredulidad[54] los términos opuestos a la *eulábeia*, por otro lado lo es la fe excesiva. También hay que incluir otras actitudes opuestas, según la concepción griega, al comportamiento correcto para con lo divino. Una actitud determinada por el temor es la *deisidaimonía*, otra es la *threskeía*, un tipo de oficio divino que se distingue por una observancia rigurosa de los ritos, por una concentración excesiva en los ritos. La historia de esta última palabra nos retendría aún más que la de la *eulábeia* en la época tardía de la religión griega; las primeras citas se refieren típcamente al culto egipcio[55] y *thrêskos* designa al «supersticioso» no menos que *deisidaímon*. El verbo *thréomai* en que se basa significa el grito agudo de las mujeres que, si bien también aparecía en el culto griego, era más característico de las religiones orientales.

La traducción latina de la palabra *deisidaimonía* por *superstitio*, que corresponde al griego *ékstasis*[56], expresa una experiencia que se hizo en una período relativamente tardío: la experiencia de que la superstición y el éxtasis están relacionados. Habría que hablar más bien de un nerviosismo religioso. Esa forma de la *deisidaimonía* que Teofrasto describe en la figura de su «supersticioso», del *deisidaímon*[57], es desde luego intemporal como fenómeno, pero es más bien característico de períodos posteriores de las religiones. No tenemos derecho a generalizarla y a declararla, sin pruebas, como un estado primigenio de la religión griega. Tampoco podemos hacerlo porque, inmediatamente antes de Teofrasto, en el maestro de este, *deisidaímon* designaba un aspecto de la religiosidad perfectamente compatible con la *eulábeia*. Según Aristóteles[58], el tirano debe intentar aparecer como un *deisidaímon*, es decir, mostrar el sentimiento de su dependencia de los dioses, pero sin exageración. La palabra *deisidaimonía* significa «temor ante el *daímon*», y *daímon* es, basándonos en el uso más antiguo de la lengua[59], ni más ni menos que el aspecto de lo divino en que este aparece al ser humano como su destino.

4

Existe un antiguo concepto griego de mucho más relieve que nos conduciría de inmediato a la esencia de la experiencia religiosa griega, si no fuera porque él mismo ha de ser aclarado previamente mediante una comprensión verdadera de la religión griega. Este concepto básico de la existencia arcaica griega que requiere explicación es el nomos. Toda la religión griega de la época histórica se basa en *nómos*, *nomízein*: tanto la totalidad del culto como la forma de la «ley», cuya definición exacta intentaremos más adelante. Se piensa y se honra a los dioses basándose en el nomos: *nomízei autús*. Ocupa el lugar de «fe» y posee un contenido mucho más concreto, por cuanto incluye también la ejecución de las ceremonias de culto, las cuales, a su vez, presuponen el mito. Las ceremonias de culto son *nomizómena*, *nenomisména*, *nómima*. Una traducción precisa resulta casi imposible. Así debe ser cuando se trata de algo específicamente griego, de algo perteneciente al *estilo* griego. No sólo se expresa aquí la observancia continua de la tradición *en el espíritu*, sino algo más: tener lo tradicional «en uso constante y habitual»[60]. Frente al nomos, la costumbre y el uso tienen un carácter más inconsciente y mecánico; la ley y el ordenamiento jurídico son excesivamente rígidos y recuerdan demasiado los mandamientos expresos, que nunca conformaron la esencia de la religión griega. Hablar de un legalismo, que supuestamente se habría producido en una fase de la historia griega de la religión, sería tanto como suponer un cambio de estilo que nunca se produjo en la medida necesaria para justificar tal definición.

Daremos un paso decisivo para comprender el concepto original griego de nomos si reconocemos que el concepto filosófico de *nómos*, opuesto al de *physis*, fue el resultado de una nueva interpretación y de una inversión de valores llevada a cabo por los sofistas[61]. El *nómos* de los poetas arcaicos y de los filósofos más antiguos, de Hesíodo, Solón, Píndaro y Heráclito, incluso de los trágicos, se puede describir con las palabras de Jacob Burckhardt[62]: «Constituye ese algo objetivo y elevado que impera sobre toda existencia individual, sobre

toda voluntad individual y que no se contenta, como en tiempos recientes, con proteger al individuo y someterle a los impuestos y al servicio militar, sino que *aspira a ser el alma de todo*». Subrayo estas últimas palabras, por cuanto su formulación metafórica se acerca mucho al lenguaje de Heráclito que a su vez no está muy lejos del mito. «Todos los *nómoi* humanos», leemos en el filósofo arcaico, «se nutren de lo único, de lo divino»[63]. Como poeta, Píndaro está aún más cerca del mito: en él, el *nómos* aparece como *rey omnipotente* sobre dioses y hombres. El famoso pasaje sobre Hércules y Gerión[64] no deja ninguna duda sobre el hecho de que la fuente de esa omnipotencia de la ley no es una idea abstracta de la justicia o de la legalidad, y si es una idea, esta es más bien la idea de la realeza. El *nómos* es *basiléus*, en ello se funda su poder. Claro que no puede hablarse de una *basileía*, de una mera idea de la realeza como fuente de poder, sino de la soberanía real de Zeus sobre el universo. Un acontecimiento precedió, de hecho, este dominio sobre el mundo, sea la entronización de Zeus después de destronar a Cronos, sea toda la lucha contra los titanes. Para los propios griegos, la validez de todos los *nómoi* era comprensible a partir de este mito: del mito de un acontecimiento que dio las leyes a la existencia humana.

Zeus era el *basileús*, cuya voluntad y poder determinaban el orden del mundo. En el *nómos* se manifiesta, junto a la justicia, la *diké* (si es que esta se manifiesta), también la fuerza, *krátos* y *bía*. Esto lo expresa ya Solón[65], y con seguridad se deduce de los versos de Hesíodo, que atribuyen el *nómos* al poder soberano de Zeus[66]. El propio Píndaro ve obrar en los efectos de la intervención del rey Nomos en el caso de Heracles y Gerión el placer y capricho reales de Zeus[67]. Este concepto de *nómos* incluye también la justicia sólo en el grado en que lo permite el ser de Zeus. Apoyándose en estos pasajes, el *nómos* de la época arcaica puede determinarse como una forma de manifestación de Zeus, rey de los universos. De todas maneras, *nómos* y *nomízein* presuponen lo divino como poder real existente. La mejor traducción para *nomízein* es «reconocer». Los requisitos previos de la religión griega no son ni la *eulábeia* ni la *deisidaimonía*, ni el *nómos* ni el *nomízein*, sino Zeus y los dioses[68]. Las condiciones previas de los *nómoi* son sobre todo las divinidades masculinas, mientras que las femeninas constituyen en su mayoría un coro de las imágenes primigenias determinantes en torno a la gran diosa *Themis*.

5

Al caracterizar la experiencia y actitud religiosas señalando lo que no son, tenemos que toparnos lógicamente con un algo divino que se presupone de forma fija. Veíamos que la *religio* y *eulábeia* como «precaución» contenían ya un elemento negativo de este tipo: representan en sí una mera reacción y no una acción. Si en la lengua antigua se encontrase una determinación tan sólo para una reacción que se produjera exclusivamente en la esfera religiosa, entonces podríamos llamar esta reacción una experiencia religiosa; y de esta experiencia podríamos deducir una propiedad de lo divino por la que se diferenciaría de todas las cosas del mundo. Una propiedad así sería específica en tanto que correspondería sólo a lo divino. Pero al mismo tiempo sería también gene-

ral, en tanto que no pertenecería a la estructura de ninguna figura divina determinada, sino que ella misma sería siempre y en todo sentido la base y la condición de la divinidad. En la religión griega no nos topamos nunca —ni siquiera a través de denominaciones negativas— con una propiedad así. Nos topamos con la mitología y con la aparición festiva de aspectos del mundo.

Lo mismo sucede con el verbo *házesthai*, que es el que más podría limitarse al ámbito religioso[69]. Su significado está emparentado con «temer» (*dediénai*) y con «avergonzarse» (*aideîsthai*), se emplea como equivalente de estos y sin embargo —lo que ya de entrada resulta decisivo— no se restringe en absoluto a la esfera religiosa o a lo sumo en el sentido que tiene *religio* en su significado originario, no «religioso». No presupone necesariamente algo sacro ante lo cual uno siente un temor específico. El círculo al que se refiere *házesthai* en Homero se puede ampliar tanto, sin necesidad de modificar el sentido, que abarca incluso la servidumbre de la casa de Ulises[70]. Aplicado al servicio de la casa, la palabra significa también un comportamiento respetuoso, pero no «religioso». Si buscamos las referencias más originarias, encontraremos en la *Ilíada* puntos de apoyo que no deben desatenderse. *Házesthai* es lo que el propio Zeus siente ante el ámbito de la noche: no quiere hacer nada que no guste a esta gran diosa[71]. Y *házesthai* se refiere en dos pasajes significativos a una divinidad a la que según su esencia corresponde el epíteto *hagnós* (puro): Apolo[72]. Concuerda con esto el que en la *Odisea* un sacerdote de Apolo sea objeto del *házesthai*[73] y que en la *Ilíada* Agamenón tuviera que pagar por no mostrar esta actitud (*aideîsthai*[74] como variación del *házesthai* utilizado poco antes) ante el sacerdote de Apolo.

El significado fundamental de una palabra importante para la ciencia de la religión nunca se decide mediante posibles etimologías y comparaciones lingüísticas, sino por contextos y relaciones en la correspondiente lengua. Al verbo *házesthai* pertenece en griego el adjetivo *hagnós*, epíteto del dios puro y purificador Apolo[75] —que en esta calidad recibe también el nombre de Febo—, en Homero epíteto de Artemisa[76] y Perséfona[77], incluso de una fiesta de Apolo[78], en Hesíodo también de Démeter[79]. Cabe decir también que se emplea «principalmente» para los elementos vírgenes de la naturaleza[80]. Pero los elementos también tienen su aspecto de muerte en el mundo del ser humano. Constituyen, como los dioses, una frontera para la existencia humana[81], ante la cual esta debe tomar conciencia de su fin y de la diferencia entre mortalidad y eternidad.

El otro adjetivo, *hágios*[82] parece referirse mucho más al culto —templos limpios, estatuas cultuales intactas, ceremonias de culto misteriosas— y se cree[83] que no es muy antiguo, que quizá sólo surgió tras la migración jónica en Asia Menor, a la sombra, por así decirlo, de los grandes santuarios de estilo oriental. La preferencia de los traductores del Antiguo Testamento por esta palabra parece avalar esta tesis. Pero nada nos autoriza a identificar con conceptos extraños eso muy concreto a que se refieren todas y que se mostraba a los griegos en las figuras de Apolo y Artemisa como una realidad especial y superior, como lo puro e inaccesible, como lo que exhorta a mantenerse a distancia, y utilizar palabras como *tabu* o *mana* para aclarar algo que en griego ya es bastante diáfano. Pues estas denominaciones o bien son términos científicos especializados insulsos y generalizantes, que nada saben del carácter especial y

único de esta pureza, de la diferencia de matiz, por ejemplo, que existe entre *hagnós* y *hágios* en los pasajes correspondientes de los textos; o bien están llenas de un contenido especial presente en determinadas culturas extrañas, pero no necesariamente entre los griegos.

La relación de estas palabras con *ágos*, «delito contra lo divino», no resulta muy segura lingüísticamente[84]. El delito se considera en este caso desde un punto de vista concreto: como mancha de la que hay que purificarse de nuevo, que hay que expiar. El problema de la relación de la esfera apolíneo-artemísica de la pureza con la impureza del *agós*, con la esfera del derramamiento pecaminoso de sangre, no se puede resolver diciendo: lo sagrado, un concepto al que no se ha llegado por la tradición griega, es ambivalente y lo más sagrado podría percibirse y considerarse al mismo tiempo como lo más impuro[85]. El problema se plantea aquí desde un principio de forma muy concreta. El *ágos* establece una relación con lo infernal, con la esfera de la muerte. O sea que el problema reza así: ¿es concebible una relación de Apolo y de Artemisa con ese ámbito, sobre la base de las tradiciones antiguas? La figura de la *hagné* Perséfona, perteneciente al reino de los muertos e interiormente emparentada con Artemisa, garantiza la posibilidad de tal relación, y la cualidad de Démeter como *hagné* lo confirma. Los mitos tanto de Artemisa como de Apolo no permiten ignorar los rasgos de estas divinidades relacionados con la muerte[86]. Si *ágos* refleja este hecho en el léxico griego, entonces chocaremos aquí de frente con un aspecto o, para ser más preciso, con un rasgo concreto del mundo existente en que se tocan dos ámbitos aparentemente antagónicos, la esfera de la pureza y la de la muerte. No sólo las figuras de Apolo y Artemisa, sino también la reina de la noche señalan en esa dirección.

6

Los conceptos antiguos de la pureza religiosa, las expresiones que más se acercan al término «sacro» cuando se utilizan sin tener en cuenta una teoría determinada, o sea, en latín *sacer* y *sanctus*, no presuponen nunca lo divino en general, sino siempre una esfera especial de lo divino que coincide con el ámbito de la muerte. Con la propia pureza, la persona confirma continuamente esa esfera de la que caería presa si perdiera tal cualidad. El *homo sacer* —ese hombre entre los romanos que está condenado a ser llamado y a ser así[87]— está entregado a la muerte y pertenece ya en su vida a los *di inferi*, a los infernales. Puede ser matado, pero no sacrificado[88]. El sacrificio, en latín *sacrificium*, es un acto que convierte en *sacer* al sacrificado. Quien es *sacer*, ya forma parte de la posesión de los dioses subterráneos; no lo adoptan como regalo o como sacrificio. *Sacer* significa la relación más estrecha con ellos. En la cualidad de *sanctus* reside un nexo con un aspecto más agradable de los infernales. *Pietas* se refiere, leemos en Cicerón, a los dioses; *sanctitas*, a los manes —los espiritus de los difuntos—; *iustitia*, a los prójimos[89].

Un concepto similar es entre los griegos el *hósion* o la *hósia*. En los textos, el sustantivo *hosía* aparece antes que el adjetivo *hósios*[90]. En la *Odisea* se califica en dos ocasiones una acción negativamente como «no-*hosía*»[91] y se desaconseja por motivos religiosos. En el primer pasaje se trata de un asesinato premedi-

tado, en el segundo, las personas asesinadas yacen ya ahí, y no sería ninguna *hosía* invocar a los dioses y manifestar alegría en presencia de los cadáveres. En el himno homérico a Apolo, la *hosía* consiste, de una forma muy arcaica, en que en el recinto sagrado del Poseidón Hippios en Onquestos los caballos no son utilizados por los hombres: de este modo se demuestra en la práctica que se trata de animales sagrados[92]. Es *hosía* cuando Démeter acepta el brebaje preparado según sus instrucciones[93], es también *hosía* cuando los dioses disfrutan de la carne del sacrificio[94]. El muerto que no recibe lo que le honra y corresponde se queda *anósios*[95], sin el acontecer de la *hosía* que también se define simplemente como veneración de los difuntos[96]. el hecho de que luego se interpretara concretamente como sacrificio —y no sólo como sacrificio para los muertos— no es en absoluto originario[97].

Las versiones negativas, como las más generales según las cuales no es *hosía* matar a otro[98], ya se encuentran en una fase temprana en nuestros textos. Esto no significa, sin embargo, que el concepto de *hósion* sólo reciba su contenido positivo de su contrario, el *anósion*[99]. Mucho tenía que ocurrir continuamente en el mundo griego —los dioses y los muertos debían disfrutar de sus derechos— para que la *hosía* se produjera y estuviera satisfecha. Como gran diosa se cierne con doradas alas sobre la tierra en L*as bacantes* de Eurípides[100] y procura como una especie de segunda Némesis que se haga todo aquello cuyo descuido provocaría la venganza de un poder divino; que la totalidad del mundo de los dioses reciba de los hombres en actos sagrados, ateniéndose a lo que se ha de atender, los honores que le correspondan, tanto los dioses del Olimpo como los infernales, a los que también pertenecen los muertos.

Esta es la imagen de la *hosía* en la época clásica. Pero casi siempre se alude en primer término a la esfera infernal cuando se cree haber ofendido a los dioses con un delito contra la *hosía*. El diálogo de Platón E*utifrón* trata la *hosiotés* en un sentido que en general se puede equiparar a la devoción y a la pureza religiosa. Pero también él parte de un caso de asesinato, o sea del terreno más propio de los infernales. Mediante *hosiûn* y *aphosiûsthai* se defiende uno de los deseos de venganza de ese ámbito. H*ósios* como adjetivo corresponde especialmente a aquel dios purificador que tuvo que purificarse a sí mismo después de sus asesinatos: Apolo[101]. Un grupo especial de *hósioi* es el formado por cinco hombres, ayudantes de los sacerdotes del oráculo de Delfos[102], que debían su cualidad de ser los principales *hósioi* entre todos los hombres a la ofrenda del *hosiotér*, de un animal sacrificado. En general, para ser *hósios*, era suficiente vivir la vida helena tal como transcurría según los *nomizómena* de los distintos estados. El trasfondo oscuro quedaba afirmado y sólo se resaltaba particularmente en ese grupo selecto, los cinco de Delfos, de los cuales se decía que eran los verdaderos descendientes de Deucalión por la línea de su nieto o bisnieto Delfos[103], o sea, por así decirlo, el núcleo ejemplar de la humanidad. Pero el sacrificio había de realizarse también para esta.

La comparación de la *hosiotés* con el concepto romano de la *sanctitas* resulta inevitable y es muy instructiva. De esta sabemos ya que significaba sobre todo una buena relación con los muertos. Si Eneas invoca al espíritu de su padre con *Salve sancte parens*[104], es que Anquises seguramente poseía esta cualidad primero entre los vivos y sólo después entre los muertos. La forma par-

ticipial *sanctus*, que en rigor habría que traducir por «santificado» o «purificado» en vez de hacerlo por «santo» y «puro», presupone una santificación o purificación, un acto de iniciación en esa buena relación a la que se refería Cicerón[105]. Esto debe de haber sido válido para la utilización originaria de la palabra. Cuando se aplica a personas vivas en nuestros textos, se refiere a la pureza de la vida, no sin cierto matiz religioso, pero sobre todo en un sentido moral —como ocurre en el caso de *hosiotés*[106].

Como *hósios* no se califica sólo al hombre que lleva una «vida pura», sino también todo lo demás desde un punto de vista de la pureza, por ejemplo, un lugar donde se produce algo que según las leyes no escritas de la vida está todavía permitido, pero que según las leyes de una necesidad más severa de pureza estaría prohibido[107]. Todo edificio estatal que no estuviera especialmente consagrado como santuario (*hierón*) formaba parte de los *hosía*[108]. Según esto, el *hosión* adopta una posición claramente intermedia entre el *hierón* y lo completamente profano. Una bipartición de la vida antigua —acá lo sagrado, allá lo profano— resulta absolutamente imposible. El término de *profanum* —que tiene su lugar delante del santuario, del *fanum*— es tardía y se produjo mediante eliminación. Lo que no alcanzaba el grado de santificación en que se hallaban, por ejemplo, los iniciados en los misterios, era *profanum*. Lo *sanctum* corresponde al *hósion* sin ser *sacrum*. *Propie dicimus sancta* —así reza la definición legal según Ulpiano[109]— *quae neque sacra neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata... quod enim sanctione queadam subnixum est, id sanctum est, etsi deo non sit consecratum*.

Sin embargo, a través de este paralelismo se hacen también patentes las diferencias entre la religiosidad griega y la romana. Para los romanos la relación con los infernales se resalta más, y ese ámbito más oscuro de lo divino ocupa inequívocamente un primer plano. Lo *sanctum* se acerca aún más a la esfera de lo mortal por medio de lo *sacrum*: *sacrum* significa haber caído por completo presa de los infernales, *sacrosanctum* es aquello que está protegido mediante la amenaza de este «ser presa». La relación de lo *hierón* con lo *hosión* sin duda iba en un principio en esta dirección. El sacrificio de las víctimas se llama *hierà rhézein* en Homero, lo cual se corresponde exactamente con el *sacrificium*. Ya en los textos cretenses y micénicos el sacerdote se llama *hiereús* y el que lleva a cabo el sacrificio, *hieroworgos*. Parece ser que los términos de *hierûrgos, hierurgeîn, hierurgía* han conservado para siempre un matiz muy grave y casi sombrío[110]. En Homero, sin embargo, el sacrificio carece de todo carácter sombrío, y ya se ha producido una transformación del aura y del ambiente de lo *hierón*. Cuando se relaciona tanto *sacrum* como *hierón* con el concepto extraño de tabú, se pasa por alto el elemento característico. *Hierós*, el adjetivo de todo aquello que pertenece a los dioses[111], tiene ya en Homero ese color brillante —si bien a veces algo teñido de oscuro— que desde tiempos históricos es propio del mundo olímpico de los dioses, mientras que *sacer* permanece siempre y decididamente oscuro.

También lo *sanctum* encierra, a diferencia de lo *hósion*, una marcada referencia a algo oscuro y amenazador, haciendo alusión, incluso lingüísticamente, a la *sanctio*[112], una ceremonia ritual que lo *hósion* no es. Para la religión griega es característica la lejanía del ámbito infernal, y esta distancia —siempre diferente según la época— hace también que la idea de la sanción quede más relega-

da. Es propio de la *hosiotés* el que se sepa de ese ámbito en el trasfondo y que al mismo tiempo se mantenga alejado: mediante esta propiedad, que la persona conserva en todas las relaciones, se aleja de aquella amenaza. El mundo se extiende claro y diáfano ante el *hosiós*, y él considera todos los aspectos del mundo como corresponde a cada uno, haciendo lo suyo para que la *hosía* acontezca de forma incesante.

7

La vida del *hosiós* es normal, al estilo heleno, grata a los dioses. Se caracteriza no por una actitud negativa, sino más bien por un dejar hacer, por una *piedad despreocupada*. Los griegos llaman *eusébeia* una forma de vida que se distingue por una consideración especial hacia lo divino[113]. En la base se encuentra el verbo griego que expresa la veneración máxima: *sébein, sébesthai*. Aquí, a través del fenómeno de esta veneración —llamada *sébas* en forma sustantivada— es donde más cabe esperar que se abra un camino para comprender la experiencia religiosa específicamente griega. Para esto no basta la etimología de la familia de palabras *sébein, sébas, semnós* (el atributo de seres que *de este modo* son dignos de veneración). El significado etimológico básico es en sí bastante claro y seguro[114]: *sébein, sébesthai* significaba en un principio «retroceder con respeto ante algo», y la traducción más simple de *sébas* es «respeto» en un sentido que se acerca más que nada a «miedo» o a «espanto». Esto se confirma también por el significado del verbo *sobéo*, «yo espanto», derivado de la misma raíz. La etimología no hace necesario recurrir a la idea de maná y tabú. En *sébas* o *sébesthai* no se expresa la causa del respeto como tampoco en *sobeîn* aquello que es espantado. Ni una palabra, ninguna fórmula de la antigua literatura griega autoriza a hablar de un poder mágico y de sus peligros, de *mana* o de *orenda* —para mencionar también esta moda grotesca que ha penetrado en la literatura científica: *dynamis* o *energéia* sólo se emplean en este sentido en escritos muy tardíos, en escritos redactados todavía en griego, pero que desde luego ya no están concebidos con una mentalidad helénica[115].

No la etimología sola, sino únicamente el fenómeno en su totalidad, la descripción de la experiencia en que se señala también la causa, puede servir de punto de partida para una comprensión real. Los poemas homéricos nos brindan una oportunidad. En la *Odisea* aparece en cuatro contextos distintos la frase: «El respeto me atenaza ante tal visión»[116]. En ninguna parte puede siquiera hablarse de una fuerza oculta. El *sébas* se debe siempre a algo que se manifestaba y se hacía presente en una forma existente, algo capaz de provocar el respeto precisamente por medio de esa aparición visible. Así produjo *sébas* en Telémaco el brillo del palacio real de Esparta; la presencia física del propio Telémaco lo despierta en el anciano amigo de su padre y en Helena, que descubre en la figura de su hijo la imagen de Ulises: Ulises, finalmente, lo experimenta cuando aparece ante sus ojos la divina belleza de Nausica. Dioses y seres humanos sienten igualmente *sébas* al contemplar un fenómeno como el narciso, la flor maravillosa que la diosa de la Tierra hizo crecer por astucia, con la intención de complacer al dios de los infiernos, para seducir a Perséfone: «Verlo era para todos *sébas*, para los dioses inmortales y los humanos mortales» [117].

No solamente la belleza de una aparición puede suscitar *sébas*, sino también una imagen horrenda, cuando uno se la representa como si la viera. Así debe imaginar Aquiles el espantoso estado del cadáver de Patroclo: «Que el respeto penetre en tu alma...»[118] Cuando se tiene presente el espeluznante estado del muerto o del cadáver profanado, ocurre a veces que no se llega a cometer tal atrocidad: uno la rehúye en el alma[119]. Es la situación presente la que ha de despertar *sébas* en el griego[120]: «¿no os da respeto?» *Sébas* viene de lo presente, de tener presente, de revelarse, de la visión física o espiritual. Sí, en realidad, de modo auténticamente griego, procede de ambas al mismo tiempo: en el esplendor visible del palacio de Menelao, los ojos espirituales de Telémaco ven el nunca visto esplendor del palacio de Zeus; en Nausica, Ulises contempla la nunca contemplada belleza de Artemisa; en Telémaco se reconoce la presencia del padre ausente; en la flor se experimenta el maravilloso esplendor[121] del arte divino de seducción; en las horribles y espeluznantes imágenes se observa con ojos del espíritu lo más vergonzoso, lo insoportable desde el punto de vista de una norma invisible.

De la consideración siguiente se deducirá qué tipo de norma es esa. La dedicamos a un fenómeno que servirá para comprender el *comportamiento* religioso específicamente griego de igual modo que el fenómeno del *sébesthai-sebázesthai-sébas* nos condujo a la *experiencia* religiosa específicamente griega: el fenómeno del *aidós* o, expresado verbalmente, del *aideîsthai*. Concuerda con el estilo griego el que el *sébas* fuese, como reacción religiosa, un elemento más de la experiencia de una visión, de una visión física y espiritual, en la que quien veía y veneraba sólo desempeñaba un papel activo en la medida en que era el sujeto y no el objeto de la visión. El *sébas* podría calificarse sobre todo como una reacción religiosa, por cuanto no sólo el sentido del retroceder, del espanto, forma parte de su significado —por eso, «respeto» en el sentido de «espanto» es sólo una traducción provisional y no plena—, sino también el de la veneración. *Theôn sébas*, como «veneración de los dioses», es una expresión natural[122], mientras *thaûma* o *thámbos*, palabras que expresan admiración o asombro y que en Homero aparecen en frases parecidas a las que utilizan *sébas*[123], no poseen este sentido y proporcionarían en el mismo contexto un significado muy diferente[124]. En griego, el sentido del retroceder y de la veneración no sólo está contenido en *sébas*, sino también en *aidós* y *aideîsthai*, para los cuales «avergonzarse» también es una mera traducción provisional. El sentido de la veneración se manifiesta, por ejemplo, en un contexto tan significativo como el de la denominación, en Hesíodo, de los dioses más antiguos, preolímpicos, como *thôn génos aidoîon*, «la generación de dioses que despierta *aidós*»[125].

A esta relación responde el nexo complementario entre Aidos y Temis, de la que trataremos más adelante: Temis pertenece como divinidad a la generación de dioses más antigua. La expresión de Hesíodo refuta las concepciones que se han extendido sobre el *aidós*[126]. Se consideraba el concepto ético central de la sociedad homérica, sin preguntar qué era lo específicamente griego en ese fenómeno que se nos describe. La traducción por «sentimiento de honor» es en sí tan insuficiente como la de «sentimiento de pudor», si bien esta se acerca más a la realidad. Es propio del estilo griego que tanto *aidós* como *sébas* se basen en la experiencia de un «respeto». La diferencia reside en que quien siente pudor es más pasivo aún que el que experimenta *sébas* y por tanto *vene-*

ra. Si uno venera también a aquel ante el cual siente pudor (este elemento forma parte del fenómeno), él mismo será objeto de la visión, él, el que se avergüenza. Sentir que uno ofrece un espectáculo en el que no encaja una imagen determinada del mundo es *aideîsthai*.

Precisamente para esta imagen tan determinada, la denominación de «norma invisible» que he utilizado antes es un concepto provisional. Pues esa imagen es invisible y visible al mismo tiempo, norma y no obstante naturaleza, una visión para ojos físicos y espirituales a la vez. Entre lo visible y lo invisible, lo moral y lo natural, lo espiritual y lo corporal no existe aquí conflicto. No se ha equilibrado otra cosa en esta concepción del mundo: la imagen de conjunto del mundo. El mundo real tiene varios aspectos, ofrece diversas imágenes. La visión de una discrepancia dentro de cualquiera de estas imágenes es *aidós* para aquel que se ha convertido en sujeto pasivo de la visión. La esencia del Aidos no se explica por la ética de una clase, sino por la discrepancia evidente, hecha visión, que puede darse en cualquier clase y en cualquier ámbito del mundo. Cuando esos ámbitos se enzarzan en lucha, un *aidós* puede enfrentarse a otro *aidós*. La poesía homérica habla de ello con gran claridad.

Cuando Héctor espera a Aquiles para el último combate, los dos ancianos Príamo y Hécuba intentan llamar a su hijo para que regrese al interior de los muros protectores de la ciudad. La madre se descubre, muestra su pecho y suplica a Héctor entre lágrimas: «Héctor, hijo mío, siente *aidós* ante esto —dice refiriéndose a su pecho— y ten también compasión de mí, si alguna vez te ofrecí el pecho para criarte. Acuérdate de ello, hijo querido, y rechaza al enemigo desde dentro de los muros...»[127] De la misma forma que antes Príamo quería ablandar al hijo con la imagen del padre muerto, ignominiosamente despedazado por sus propios perros[128], el gesto de Hécuba evoca otra visión: Héctor choca con todo lo que es y lo que significa el pecho materno. Esto ha de despertar *aidós* en él.

La situación está llena de vida y al mismo tiempo de sentido: hace que lo más vivo sea al mismo tiempo ejemplarmente comprensible. El acto de mostrar el pecho, la desnudez de una anciana y reina no cuadra con su posición real ni con el pudor propio de la nobleza: pero es vida. Es un ejemplo del arte de Homero que suscitó su admiración. Cualquier explicación del acto de Hécuba resulta superflua. El gesto es completamente natural. Pero con él irrumpe, atravesando toda ética y etiqueta social, un aspecto del mundo, un ámbito del mundo, que tiene un orden propio. El pecho materno es un fragmento de realidad corporal. Pero tiene tanto más sentido precisamente por su corporeidad y cuanto más despierte las reacciones corporales de ternura y pudor, tanto más sentido tendrá. Es un símbolo en el sentido de Goethe, que llama «simbólico» aquello que «concuerda plenamente con la naturaleza» y «expresa inmediatamente su significado»[129], y símbolo también en el sentido que da el arte antiguo a los símbolos: abreviaturas[130]. El pecho materno remite como símbolo a un orden determinado del mundo, al orden de la maternidad; luego también ofrece una visión convincente a los ojos del espíritu. Por ello una cosa también puede despertar *aidós*, como lo despierta el lecho conyugal del esposo en Penélope[131]: es un signo visible de un orden invisible, es, por así decirlo, transparente. Es un símbolo, no como elemento de un simbolismo, sino como parte transparente del mundo.

Con ello no se ha dicho todo sobre la experiencia del *aidós*. El que la corporeidad y la espiritualidad de los órdenes más elevados de la existencia humana puedan ir inseparablemente juntos, es un hecho importante e ignorado de la historia del espíritu: debemos detenernos brevemente en él. Es prueba de ello que *aidós* signifique en principio «sentimiento de pudor» en un sentido puramente corporal (aunque al mismo tiempo sea algo más). En Homero también significa los órganos sexuales (*aidós* o *aidoîa*), es decir, precisamente aquello cuya aparición, salvo en el caso de que tenga lugar en una esfera del mundo especialmente poderosa, producía en todos los demás aspectos del mundo un efecto perturbador, incluso destructivo. El pudor sexual, sin embargo, también posee un lado espiritual, que no se puede ignorar junto a la gran realidad psíquica de las paradojas más bien corporales de la sexualidad. Cuando se habla de *aidós*, el cuerpo siempre está presente, incluso en los casos en los que significa «sentimiento de honor» en sentido aristocrático o «veneración» en sentido religioso. Y de la vida corporal parte un orden espiritual que, junto al orden de los *nómoi* y mezclado con él, domina la existencia griega. *Aidós* en su forma más natural como pudor sexual no significa todavía un orden. El orden que le pertenece y le da un sentido y unos límites es el orden de Temis.

Temis, en su significado originario, no es un nombre propio, sino el nombre de un concepto cuyo contenido sólo se comprenderá a partir de la descripción adicional de su ámbito y que mantiene una relación complementaria tanto con *aidós* como con *nómos*. Ya se ha dicho cómo debe entenderse esto en términos generales. La estrechísima conexión con *aidós* queda demostrada por una serie de textos, algunos de los cuales citaremos aquí. *Nómos* o *thémis* era en Grecia todo cuanto en nuestro modo de hablar es ley, norma y costumbre, sea más o menos religioso: desde luego, nada se hallaba del todo fuera de la religión. Cuando el pecho descubierto de la madre recordaba todo el aspecto maternal del mundo, el orden maternal con sus exigencias, se trataba de exigencias de la *thémis*. Esta versión lingüística es también precisa en un sentido griego y nos acerca mucho a la mitología. Pues también podría afirmarse lo siguiente: eran exigencias de Temis, la gran diosa.

El orden específico de Temis, que corresponde a su ámbito de poder cuyos límites estaban definidos con más claridad para los griegos que para nosotros, es un orden que se expresa incluso menos que los *nómoi* en términos de leyes escritas, meramente teóricas o jurídicas; sin embargo, es un orden poderoso y en este caso hasta podría decirse: lleno de poder. Su poder proviene evidentemente de su fundamento en el cuerpo. Sólo es espiritual en tanto que se pone énfasis en el elemento del orden. Tenemos que acostumbrarnos cada vez más al paradójico hecho de que incluso en lo marcadamente corporal puede mostrarse algo que al espíritu le parece una idea o forma divina, la cual plantea, a su vez, exigencias éticas. El ejemplo citado de Hécuba era una prueba de esta paradoja inherente. Se manifestaba a través de un gesto desnudo y físico, si bien esto no se refería en un sentido estricto a las *aidoîa*, «las cosas que provocan pudor».

El hecho de que el fenómeno del pudor, núcleo del concepto griego del *aidós*, fuera en su origen la actitud respecto a la desnudez, no a una desnudez

neutra o inequívocamente positiva como la del pecho materno, sino a la desnudez al mismo tiempo atrayente y repelente de los órganos genitales, queda demostrado de forma directa por este significado de la *aidoîa* y del *aidós*. No podemos concebir, teniendo en cuenta la evolución griega, que el sentido se estrechara en esta dirección. Precisamente en aquel mundo masculino, la desnudez provocaba cada vez menos pudor en la misma medida en que *aidós* se volvía cada vez más dominante en el sentido más amplio de respeto y autorrespeto. La circunstancia de que los pueblos que van desnudos no sienten pudor de la desnudez, sino de normas invisibles —pero que regulan la vida sexual—, no dice nada en contra de la existencia de dos componentes: la ambivalencia natural de la desnudez y el orden invisible sugerido de este modo, que sería, para expresarlo con un nombre griego, el de la *thémis*.

La relación entre el concepto de *thémis* y la desnudez es clarísimo en el lenguaje griego[132]. Según el relato de Calímaco en su poema *El baño de Palas*, Tiresias, conocido como adivino ciego, se hizo culpable de un delito imperdonable contra el *aidós*. Vio a Atenea desnuda y —dice el poema— «vio lo que no es *thémis* ver»[133]. Como castigo, Tiresias perdió la visión. Ver a una diosa completamente desnuda no sólo era un delito contra la *thémis* en el caso de la virginal Palas Atenea. También lo era en el caso de la propia diosa del amor. Anquises, amado de Afrodita, compartió el destino de Tiresias: también él fue castigado con la ceguera. Según un relato al que se refiere Teócrito[134], las abejas, testigos de la unión amorosa, le arrancaron los ojos. La otra leyenda, según la cual Anquises acabó atacado de una parálisis porque se jactó de su relación de amor con Afrodita y fue alcanzado por el rayo de Zeus, suena menos arcaica.

Entre las dos estatuas de la diosa del amor que, según la tradición, Praxíteles hizo para satisfacer un pedido de los coeses, estos eligieron la vestida[135]. Las dudas religiosas que pudieran haber tenido se movían en el ámbito de la *thémis*. Los cnidios sólo pudieron levantar una estatua desnuda porque antes ya adoraban a una Afrodita oriental desnuda[136]. En un epigrama que lleva el nombre del poeta Platón, se disculpa a Praxíteles: este no habría visto lo que no es *thémis*[137]. La Afrodita Anadiomene pintada por Apeles sólo mostraba su pecho, lo cual es *thémis*[138], mientras que las olas ocultaban el resto, «cuya visión no es *thémis*»[139]. Y si bien se trata de testimonios relativamente tardíos, quedan confirmados y complementados por un testimonio relativamente temprano, el de la *Ilíada*, cuando dice de una unión amorosa: «... que es *thémis* de los seres humanos, tanto de los hombres como de las mujeres»[140].

En este ámbito (ahora hasta podemos decir: en el núcleo de todo su ámbito), Temis no sólo gobierna de forma negativa. Como diosa lo regula y como concepto es la norma que debe cumplirse aquí y en otro campo de las relaciones naturales de los dioses y los seres humanos. En Homero, Temis convoca a los dioses para sus reuniones, cosa que también hace en el caso de los seres humanos cuando se trata de otras *thémistes*, regulaciones de la vida[141]. Primero saluda a Hera, la esposa rencorosa de Zeus, y, siendo una de las primeras esposas de Zeus, siente simpatía hacia ella. La *hybris*, la arrogancia, que el himno homérico a Apolo denomina la «*thémis* de los hombres mortales» se opone mediante esta formulación a una *thémis* divina[142]. La *hybris* está en oposición expresa a *aidós*[143]. Es la Temis no divina, de la cual se destaca la Temis verdadera como norma y regla divina, primero en el mundo más estrecho del sexo

determinado por las leyes rigurosas de la vida femenina —en griego, la violación se llama *athemitomixía*[144]—, pero luego también en el mundo de todas las comunidades humanas y divinas como la presencia de un orden cuyo poder queda demostrado de forma directa por una actitud espontánea llamada *aidós*, un fenómeno originario de lo humano.

9

Pudor aparece en latín casi como un sinónimo de *religio*[145]. Sin embargo, otra referencia a esta conexión entre corporeidad y espiritualidad en las más elevadas relaciones nos la proporciona la *pietas* romana, fenómeno estrechamente ligado al *aidós* griego[146]. Es muy próxima a la *religio*, y los escritores griegos la traducen ya como *eulabéia*, ya como *eusébeia*[147]. En Cicerón y en los escritores cristianos aparece en efecto como sinónimo de *religio*[148]. En la literatura sobre la religión romana, se la conocía y se la comentaba como un concepto peculiar romano, pero no se comprende su peculiaridad. Se contentaban con la siguiente constatación: *pietas* designa la postura manifiesta en la mutua relación de padres e hijos y hace hincapié en la preponderancia del afán por cumplir con el deber[149]. También se ha resaltado que *pietas* es la palabra que usa Virgilio por *religio*[150]. A todo esto, sin embargo, no se ha tenido en cuenta lo específico de la *pietas*.

La leyenda del templo que se erigió en Roma a la diosa Pietas nos muestra cómo los romanos concebían este fenómeno. Se cuenta que, en el lugar ocupado por el templo, una hija alimentó antaño a su madre, que desfallecía en la cárcel, con la leche de su propio pecho[151]. La historia puede haberse escrito a partir de un relato griego[152], pero tal hipótesis no está en absoluto confirmada. De todas formas, habría carecido de sentido si no hubiera representado la *pietas* en su forma ideal, tal como parece a los romanos. Lo especial que aquí se pone de manifiesto es algo corporal y espiritual a la vez: la *pietas* aparece así como el círculo cerrado de una reciprocidad completamente natural en su forma absoluta. En las variantes del relato, también aparece el padre en lugar de la madre[153]. Es siempre el mismo círculo corporal de la reciprocidad que se admira como ejemplo. Mientras el *aidós* presupone que también se puede estar fuera del círculo, la *pietas* une con la mayor naturalidad a los sustentadores con aquellos que corresponden al sustento con incesante agradecimiento, a las fuentes de la vida con sus creaciones, que les dan vida. Los *pii* o *piae* son perfectos dentro de este círculo.

También lo específicamente griego de la escena de Hécuba se torna más patente por medio de la comparación con este fenómeno específico romano. Si quisiéramos explicar en términos romanos el gesto y el discurso de Hécuba, deberíamos decir que la madre apela a la *pietas* del hijo. Pero según la forma griega, ella apela a su *aidós*. La visión del pecho materno, en cuya visibilidad se traslu ce el orden invisible de todo un aspecto del mundo, ha de despertar en el hijo la sensación del carácter insoportable de otra visión: la hostilidad hacia ese orden del mundo. El *aidós* es veneración basada en la visión convincente, pero también presupone la posibilidad de sublevarse, de sublevarse tanto contra el mundo visible como contra el orden invisible, por cuanto la impiedad y la desatención a la *themis* también forman parte de las posibilidades del mundo humano.

Cuando en Héctor no se despierta el *aidós* ante el mundo de la maternidad, no es porque se rebele contra este orden del mundo. Ante él se halla una visión más poderosa que suscita en él otra clase de *aidós*. Retirarse ahora sería la destrucción de un mundo cuyo orden lo ha convertido en el primero entre los troyanos, de ese mundo de la virilidad y responsabilidad cuyo símbolo es el propio héroe viviente. Es la visión de sí mismo en una situación no heroica lo que lo retiene: «Me avergonzaría ante los troyanos y troyanas» —así hay que traducir sus palabras. Para ser más precisos, dice lo siguiente: «Me avergüenzo ante los troyanos y troyanas» —eso mismo había dicho antes, al despedirse de su mujer[154]. Para la experiencia de una visión pasiva como la que presupone el *aidós* se requieren también espectadores, se requiere una visión desde fuera, una visión que en este pasaje tiene como sujetos activos y ejecutantes a las personas que observan.

Las personas o cosas ante las cuales se siente *aidós* aparecen como símbolos y remiten a órdenes que sólo ven los ojos del espíritu. Esto no ocurre sólo con el pecho materno y el lecho conyugal, sino también con el héroe que se avergüenza, por así decirlo, ante su propia figura ideal, incluso con los troyanos y las troyanas que representan físicamente ese orden en cuya cúspide se encuentra el héroe. Un mundo tan simbólico y transparente, relacionado con el *aidós*, es característico de la religiosidad específicamente griega. Hesíodo sólo llamaba a la generación antigua de dioses «la generación de dioses que despierta *aidós*», seguramente porque —siempre y cuando no hubiera sido enviada al Tártaro— estaba más asociada al reino de Temis que las divinidades olímpicas, agrupadas en torno a Zeus y su Nomos. Además de Temis, también la noche era una de las divinidades primigenias ante las cuales el mismo Zeus sentía respeto, cuya expresión griega en este caso *házesthai*. Entre las divinidades primigenias, Hesíodo nombra a una que está estrechamente vinculada a Aidos y que coopera con ella. Es la Némesis. Ahora nos ayudará a comprender la situación que hemos conocido como situación de Aidos y que puede considerarse la experiencia básica de la experiencia religiosa griega.

Para Héctor, los troyanos y las troyanas no sólo representan el orden imperturbado del mundo que hace de él un héroe: en ellos se esconde, por así decirlo, aunque con ojos vigilantes, la venganza por la destrucción de ese orden. Pues todo orden que se destruye sólo deja paso a otro orden: el orden de la venganza. La Némesis es la figura de este último orden indestructible. Aparece en la manifestación de los seres humanos: «*Némesis* me viene de los hombres», dice en una ocasión Telémaco[155]. Pero los seres humanos y los dioses no pueden hacer tampoco otra cosa que esto: convertir la realidad intemporal, inconfundible de la *némesis* en realidad psíquica, consumarla y manifestarla —*nemesân, nemesâsthai, nemesízesthay*[156]. Todos estos verbos son idiomática y lógicamente posteriores a la *némesis*[157]. La cuestión de si esta figura lingüística y espiritual que está en la base de todo era una divinidad o un concepto, carece completamente de importancia, al igual que la misma cuestión respecto a Temis. Lo que Hesíodo nos dice acerca de ella no encierra ninguna contradicción interna[158]: Némesis se llama una hija de la noche, que supone mucho sufrimiento para los seres humanos. Pero si esta figura primigenia no puede convertirse en los hombres en realidad psíquica, si no puede manifestarse, entonces es que ha abandonado ya la tierra junto con el Aidos y ya no está. No por ello

deja de ser una diosa, una posibilidad intemporal del cosmos por la que se vengan los órdenes, y sigue siendo un aspecto del mundo pletórico de posibilidades mitológicas[159].

Al hombre del *aidós* —llamemos así a quien se encuentra en la situación analizada— el pudor ante órdenes espirituales, una visión de figuras mitológicas que se traslucen por doquier, lo obliga al comportamiento correcto, y lo obliga la némesis. En un fragmento épico, el temor se califica precisamente como fuente del Aidos[160]. Pero allí donde los dos aparecen juntos en el poema homérico[161], el *dediénai*, el «temer», es siempre un tipo especial de temor, un aspecto del *aideîsthai*, por cuanto está también apoyado por la Némesis. Esta también amenaza al hombre del Aidos desde el mundo de los órdenes espirituales, si bien está sustentada por los espectadores. El *aidós* propio se encuentra con la *némesis*, que «viene de los hombres». Pero lo mismo que esos hombres no son en realidad los vengadores, tampoco son en realidad los espectadores en un mundo donde el hombre del *aidós* se halla frente a figuras primigenias o aspectos del mundo. Psicológicamente, el Aidos sólo presupone espectadores, sean dioses, sean seres humanos. Pero cuando está en correlación con un mundo que se hace transparente en símbolos, entonces nos preguntamos por el ojo que mira a al hombre que se encuentra solo frente a este mundo. El poema homérico considera que el sol lo ve y lo oye todo[162]; también él es una gran divinidad, doblemente presente en Homero, en su manifestación visible como Helio y en su imagen espiritual como Apolo[163], Sin embargo, en Homero también existe un concepto más general y comprensivo de esa visión que se concentra incesantemente en el ser humano. Este concepto se halla expresamente en correlación con el *aidós*: es el *theôn ópis* (el ojo de los dioses). Así consta en la *Ilíada*[164]; y en la *Odisea* se dice de Heracles: «Ni ante el ojo de los dioses ni ante la mesa sentó a *aidós*...»[165]. La mesa es el símbolo de la hospitalidad. La mirada de espectadores divinos descansa en los hombres, es una mirada pura de la que también puede surgir la Némesis que, sin embargo, en su esencia sigue siendo mera visión. *Opis* no significa ni más ni menos que la actividad que por analogía pertenece a la pasividad de lo mirado. Y en el fondo es pasiva, pues no deja de ser puro recibir.

Así se unen la visión activa y la pasiva, el hombre que contempla y el que es contemplado, el mundo contemplado y contemplante —donde «contemplar» significa también «calar con la mirada», «corpóreo», también «espiritual», «naturaleza», también «norma»— en el fenómeno del *aidós*, dando lugar a una situación básica de la experiencia religiosa griega. El estilo de esta experiencia religiosa está contenido en la unidad. Las palabras de Linceo en Goethe no son suficientes para caracterizar lo específicamente griego: el heleno no sólo «ha nacido para ver», no sólo «está llamado a contemplar», está ahí para ser contemplado. Refleja un mundo que lo contempla con ojos abiertos y llenos de espíritu: con los ojos de Zeus o de Temis, de todos los dioses y diosas, de los antiguos y los nuevos de los que habla la mitología.

1940

PUNTOS CULMINANTES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA GRIEGA Y ROMANA

I. Theoria

No nos centramos ahora en la teoría tal como se utiliza hoy en día en nuestro lenguaje. El estudio dedicado al *sébas* y al *aidós* ha confirmado la concepción según la cual estos dos conceptos griegos corresponden aproximadamente al latino de *religio*[166]. Su importancia religiosa ya es indudable en aquellos pasajes de los poemas homéricos que no se refieren a dioses que aparecen directamente o a acontecimientos propios del culto, de la adoración de los dioses. El himno homérico a Démeter también ofrece ejemplos de casos puramente religiosos.

La aparición de la diosa en su forma descubierta da a la reina Metaneira de Eleusis una impresión que se describe con las siguientes palabras: «Fue sobrecogida por *aidós* y *sébas* y pálido terror»[167]. El poeta del himno se refiere a los actos sagrados introducidos por la diosa en Eleusis con la palabra *semnós* —un adjetivo utilizado también para las terribles diosas de los infiernos, las Erinias, a las que no conviene ver—, cuya raíz es común a la de *sébas*. No habla de estos actos y justifica su silencio —es esta la lectura más probable— con su gran *sébas* ante los dioses, que casi lo deja sin voz[168]. A este gran *sébas* correspondía en Eleusis una visión de la que, cuando era insinuada (porque sólo era insinuada, nunca descrita), sólo se afirmaba, con todos los medios de la lengua, lo siguiente: que era real y no una mera visión en sentido figurado[169].

Con esta experiencia visual que ofrecían a sus iniciados y que por su concreción superaba cualquier visión espiritual, los misterios de Eleusis ocupaban un sitio particular en la religión antigua, que iba más allá de la atmósfera festiva normal de los otros cultos. En relación con ellos, esta atmósfera puede calificarse incluso de «normal», mientras que la gran fiesta de Eleusis —llamada *mysteria*— pretendía ser lo más extraordinario. Nos señala la dirección de la religiosidad griega, pero no forma parte de esta consideración general[170]. El himno a Démeter, que se mantiene dentro del estilo épico, nos conduce hacia ella, mientras que las epopeyas homéricas se mantienen en esa atmósfera y probablemente contribuyeron incluso a crear esta atmósfera en la cual la esencia de la religiosidad griega se manifiesta en su normalidad convertida en clásica. Esta atmósfera es un fenómeno muy concreto de la existencia griega: una manifestación específicamente griega de lo festivo. Nos muestra de manera inmediata cómo, para los griegos, la visión y la festividad estaban unidas en su esencia y eran *a la vez* la máxima revelación religiosa y espiritual.

En este libro no se trata, pues, de la visión extraordinaria de la que participaban los misterios de Eleusis, pero sí de una forma especial de visión. Ahora es cuestión de comprenderla como un fenómeno griego en su estructura e incluso sacar a la luz sus máximas posibilidades. Si una consideración así nos lleva a la historia de la filosofía griega, no haremos más que resaltar la amplia vigencia de eso que hemos llamado estilo griego. Así se destaca-

rá con máxima nitidez la esencia de la *religio* en su peculiaridad romana y al mismo tiempo se verá con más claridad la forma griega de la experiencia religiosa.

La aparición de los dioses en la *Ilíada* y la *Odisea* no es un elemento del culto. Se «convierte en acontecimiento» en una atmósfera que no es menos festiva que la del culto. Pues la poesía es festiva precisamente en la medida en que es arte auténtico y verdadero y posee realmente carácter de creación. La historia de la poesía griega muestra a lo sumo diferencias y cambios en cuanto a la amplitud de esa atmósfera festiva que envuelve siempre a la obra de arte poética de la antigüedad clásica, pero nunca la desaparición total de la festividad. A veces sólo hay, en efecto, una actitud festiva momentánea que el poeta adopta en una ocasión social. Esto no ocurre en el caso de Homero, que es absolutamente festivo. La época de las grandes composiciones festivas griegas —la creación y organización llena de arte de los ciclos festivos en las épocas arcaica y clásica— adopta la poesía como un fenómeno eminentemente festivo. Son ejemplos de ello la recitación de poemas homéricos en las Panateneas, las representaciones dramáticas durante las fiestas de Dioniso y otros más. Esta amplitud se reduce durante la época helenística, pero el carácter festivo no cambia. La poesía alejandrina se retira a círculos más reducidos —que a veces es todavía un círculo en torno al monarca— y el ejercicio del arte poético se convierte en una fiesta íntima.

Pero ya en tiempos de Homero era una fiesta con todos los rasgos característicos de la fiesta como forma especial de la existencia humana. En la *Ilíada*, Aquiles busca refugio con su pena en la atmósfera de la poesía, como en un mundo diferente y festivo que le permite sumirse en la contemplación de figuras y acontecimientos transfigurados, elevados a alturas intemporales, mientras que a su alrededor brama la lucha cotidiana[171]. En la *Odisea*, la natural festividad del festín —festivo en todo el mundo, aunque no sea una fiesta en sí— adquiere mediante el arte de los rapsodas, de Femio y Demodoco, la forma de las verdaderas fiestas, acompañadas de danza y canto. La relación de la propia poesía homérica con el mundo que representa ha de entenderse en conjunto como la de un mundo más festivo con otro que lo es menos.

La aparición de los dioses es propia de un mundo más festivo. Es privilegio y consecuencia de esa festividad poética que significa, al modo característico griego, una completa transparencia, una transparencia de figuras divinas. Para Homero, las apariciones de dioses son posibles, pero él no cree que sean iguales para todas las personas. Su exigencia sería la claridad absoluta. Por eso dice Hera en la *Ilíada*[172]: «Los dioses son difíciles de ver con perfecta claridad.» Y la *Odisea*: «Pues no a todos aparecen los dioses con perfecta claridad.»[173] Con este objeto se le quita a Diómedes la niebla de los ojos[174]. También Aquiles y Diómedes reconocen a los dioses. Esto es el privilegio y la consecuencia de una forma especial, semidivina, de la existencia: la heroica. Pero también es privilegio y consecuencia del arte poético. Donde las víctimas de los acontecimientos perciben a lo sumo el *daimon* —la faz de lo divino que se revela en el destino humano— o un actuar divino en general, el poeta, en virtud de un saber especial y de su conocimiento de la tradición religiosa, da nombre a esa forma especial de lo divino que está en el trasfondo. Esto se ha establecido incluso como una ley de la narrativa homérica[175].

A todo esto, cuanto ocurre por medio de los dioses en el relato de Homero es completamente natural[176]. Homero eliminó en su poesía muchos elementos de una mitología anterior y menos transparente. Su religiosidad especial consiste en que sólo recurre para sus invenciones a fuentes naturales absolutamente transparentes, pero siempre reconoce lo divino en lo natural. Todas sus figuras divinas pueden remontarse hasta su causa última en la estructura del mundo. Sin embargo, su característica religiosidad griega se revela en que ve lo divino siempre como una figura determinada. La diferencia entre el saber para el que están capacitados también los mortales corrientes y el saber que hace realidad el poeta es la diferencia entre una visión cotidiana más turbia y otra clara, festiva. El mundo festivo de Homero se basa en el saber especial del poeta, en un saber que, en cuanto estado, corresponde exactamente a la transparencia del mundo. La transparencia del mundo deja traslucir las figuras divinas naturales al poeta, al hombre festivo. El saber del hombre festivo, basado en la tradición mitológica, pero que da nueva vida al mito a través de la experiencia propia, es la visión de las figuras divinas que se traslucen. La primera realización de la religión griega históricamente palpable y definitiva en cuanto contenido objetivo fue el mundo homérico de los dioses. Este saber ni se amplió ni se cambió fundamentalmente en épocas posteriores. La realización correspondiente de la religiosidad griega —considerada como experiencia subjetiva— se puede describir como un tipo especial de visión: como un saber contemplativo del hombre festivo.

Hemos reconocido el estilo de la experiencia religiosa griega en el hecho de que presupone como situación básica una visión recíproca activa y pasiva, a un hombre que contempla y es contemplado. Hemos resaltado que aquí «contemplar» significa también «calar con la mirada», y «corpóreo», también «espiritual». Si ahora añadimos que el poeta posee el «saber contemplativo del hombre festivo», estaremos simplificando. Sin embargo, no estamos construyendo nada, desde luego, sino captando la estructura de un fenómeno que los mismos griegos expresaban con *una* palabra. Bajo su aspecto subjetivo lo llamaban «saber» (*eidénai*) y bajo el objetivo, «forma, figura» (*eîdos*), utilizando una palabra de la misma raíz[177]. La raíz es la de ver y distinguir. Pero aquí no se trata simplemente de una etimología, de la verdad del origen de dos palabras que expresan el mismo fenómeno. E*idénai*, si bien significa saber, todavía expresa en su forma sonora el ver: lo hace «sonar»[178]. Otro tanto hace *eîdos* con el saber. Es una confirmación secundaria del mismo fenómeno el que Homero, aunque utiliza otro verbo para significar «saber», se complace en asociarlo a verbos de la visión[179]. Y cuando Sócrates y Platón definen como *phronesis* el saber puro, oponen también como objeto algo «visto» a este saber; la idea como forma normativa[180].

Para los griegos, el objeto natural tanto del ver como del saber es la forma: un objeto tan evidente que este hecho se expresa o llegar a «sonar» de manera del todo directa en la lengua. Verbo y objeto, *eidénai* y *eîdos*, constituyen un círculo del que no se puede salir sin disolver el *estilo*: una unidad en la que ambas mitades se determinan mutuamente. Este círculo no se limita a una única forma de expresión idiomática. Para los griegos, saber, se exprese con la palabra que se exprese, se basa primordialmente en ver e implica una contemplación. Como signo del estilo basta también que esto sea primordial y no exclu-

sivo. Lo demuestra una comparación con otros idiomas. La palabra alemana correspondiente *wissen* («saber») sólo se halla etimológicamente dentro de la misma esfera. Ni «ver» ni «contemplar» suenan en esta palabra y en lo que respecta al contenido del «saber», puede ser cualquier cosa menos «contemplación». El inglés *know* ni siquiera posee el nexo etimológico con *see*, si bien en la frase idiomática I *see*, la visión de una situación ante la cual uno se encuentra se presenta como transición hacia el saber. El *sapere* italiano, el *savoir* francés [y el *saber* castellano, N. *del* T.] presuponen etimológicamente una experiencia sensóreo-corporal muy distinta: el saborear. El fenómeno griego del *eidénai* se debe transcribir en cualquier idioma europeo actual con la perífrasis «saber contemplante», precisamente porque para los griegos el contemplar estaba contenido en el saber.

Esta naturaleza del fenómeno «saber» no representa, por ejemplo, un estadio primitivo e incipiente de la historia del espíritu griego, sino algo específicamente griego que al menos es válido todavía para Aristóteles. Pues no es sólo la expresión idiomática la que interesa. Desde el punto de vista puramente idiomático, la forma perfectiva *eidénai* se ha de concebir en el sentido de que sólo plasma el resultado del ver y distinguir. El resultado no es necesariamente una visión, excluyendo todo lo otro. Sin embargo, ver y saber permanecen todavía mucho tiempo juntos en la historia del espíritu griego. El lógico y el ontólogo griego, el hombre del «saber» en el sentido más propio de la palabra, sigue siendo al mismo tiempo un hombre de visión. En las palabras introductorias de su metafísica, de la doctrina del ser, Aristóteles alaba el placer de ver y contemplar (*horân*), que puede carecer por completo de utilidad práctica, pero que constituye una mejor base para el saber que toda otra percepción[181]. La relación entre *horân* y *eidénai* está siempre presente tanto en la conciencia de los filósofos griegos como en el uso del idioma griego[182]. En Aristóteles, el placer del contemplar sensorial propiamente dicho alcanza más relevancia que en Platón. Y este también era un hombre de la visión, no menos que su discípulo o que el mismo Homero[183]. El y su maestro Sócrates, sin embargo, hablaban de la contemplación suprasensorial, que tiene como objeto la forma suprasensorial, más que del ver sensorial.

La indisoluble relación de saber y contemplar no sólo tiene como consecuencia que los griegos contemplen todo cuanto saben al mismo tiempo como forma, sino también otra cosa. Lo sabido les era tan presente y en consecuencia tan seguro y hasta efectivo como lo contemplado directamente con toda claridad. Para Platón, un mundo sabido y por ello —sólo por ello, desde luego— también contemplado podía superar con su esplendor el mundo tan sólo contemplado. Así era también para Sócrates pues este mundo ya no le ofrecía una base para el verdadero saber: porque había perdido su transparencia homérica de figuras divinas y con ello su esplendor. En lugar de un mundo envuelto en el esplendor de lo divino, sólo ha quedado un mundo visible para los filósofos del período postclásico, cuya serie empieza Sócrates. El mundo sabido y radiante —el homérico y también el clásico primitivo— se convirtió en un mundo sólo visto. Por mucha belleza que contuviera, estaba lleno de caducidad.

El «saber» griego significa un contemplar que, dirigido al mundo visible, da con algo que es intemporal y por tanto eterno: formas invisibles que, a pesar de su invisibilidad, son objeto de una contemplación. Conforme estas formas

se van retirando del trasfondo del mundo visible, retiran también consigo aquello que para el espectador es inherente a lo totalmente claro y presente: lo hemos llamado «esplendor», utilizando un término sensual que más se acerca a lo divino en el ámbito de la religión griega. Sin este esplendor festivo, el mundo que quedaba había de palidecer con su belleza — como si ya no fuera sabido. Mientras esto no sucedía, el mundo era sabido con toda su belleza y el esplendor de sus formas eternas. Este ser-sabido no implicaba necesariamente la visibilidad, pero sí —además del esplendor— la efectividad. La efectividad se hacía perceptible a través del fenómeno descrito del saber propiamente griego como también de ese esplendor tan difícil de describir que, distribuido por el mundo en la religión griega, aparece en formas eternas.

Quien quería imaginar la religión griega sin este esplendor —el esplendor de las figuras divinas que eran sabidas aunque no aparecieran en carne y hueso—, había de explicar de forma específica la efectividad de los dioses (no sus efectos prácticos) y buscar los motivos fuera de la existencia griega y de su estilo. Es una característica de esta existencia que lo sabido sea efectivo y que también valga la inversión de esta relación: lo que produce un efecto en un ser viviente es considerado algo objetivo. Constituye un ámbito del mundo que es independiente del que sabe y que simplemente es sabido por el sujeto en quien actúa[184]. No actúa como alguien poseído por poderes o espíritus: «sabe». Cuando, en la *Ilíada*, Aquiles es fiero como un león, entonces «sabe, como el león, cosas fieras». El Cíclope de la *Odisea* «sabía de las cosas contrarias a las reglas de naturaleza» cuando devoraba a seres humanos. Los amigos «son sabedores de cosas agradables unos para otros». Esto está muy alejado de cualquier filosofía, pero explica una particularidad del pensamiento socrático. Basándose en esta experiencia griega, Sócrates buscaba el motivo de la decisión moral no en la voluntad, sino en el saber. Y también Aristóteles se mantiene dentro de los límites del estilo griego cuando reconoce plenamente este saber como un tipo especial del conocimiento en su valor moral[185]. Saber significa lógicamente: actuar según él. Tal poder tiene lo sabido.

No nos hallamos aquí frente a algo unilateral —a un «intelectualismo»—, sino ante el fenómeno básico y global de la existencia griega, que no necesita de ninguna añadidura. Hablando figuradamente, es redondo y pleno como el ser para Parménides. Lo reconocido y comprendido, lo contemplado-sabido, es un poder efectivo. Puede servir también de base para experiencias genuinamente religiosas y de actos volitivos llenos de calor vital. Por eso, los mismos griegos definen, ya desde cierta distancia, su piedad como *epistéme*, como «ciencia»[186]. Esta definición —la piedad es la ciencia de la adoración de los dioses— presupone ya la valoración socrática y platónica de la *epistéme*. No entraña necesariamente la limitación a un formalismo vacío, sino que puede significar también la máxima elevación concebible: un saber verdadero que se refiere a lo eterno y que en realidad sólo es propio de los mismos dioses. Un hombre ateo «sabe cosas sin Dios», un hombre piadoso «sabe cosas divinas» —así hay que expresarlo en este estilo— y actúa necesariamente guiándose por ellas, participa de lo divino. Quien posee este saber en su máxima medida, es él mismo divino, es dios, es Zeus. No sólo Sócrates y Platón vivieron dentro de esta experiencia religiosa (debemos llamarlo así porque distinguir en este caso entre «religión» y «filosofía» resulta difícil por el rasgo teológico básico de la filo-

sofía griega[187], sino también Aristóteles según demuestra su metafísica[188]. Lo que expone allí con muchas palabras, corresponde a la construcción homérica con el verbo *eidénai* cuyos ejemplos hemos citado.

Con el concepto de un saber divino que sólo pertenece en realidad a un dios, es más, al dios supremo, los filósofos no se alejan de Homero. No traspasan la frontera del estilo griego establecida ya en Homero. Desde un punto de vista griego, el acontecimiento del saber contemplativo también puede definirse así: es dios cuando tal cosa ocurre[189]. Un saber divino, que a veces también hace su entrada en la vida humana o del que el filósofo desea que entre, forma parte de la estructura del fenómeno griego del «saber» como complemento del saber humano. El saber humano es algo pasivo, significa estar bajo un efecto, estar sometido al poder del saber y actuar en consecuencia. El mundo es sabido con independencia, por así decirlo, del ser humano y depende más bien de ese saber superior que al mismo tiempo produce un efecto, tiene poder y, hemos de añadir, ve el éxito. Este fenómeno que complementa al *eidénai* es el *noeîn*. Parece del todo liberado del ver.

Sin embargo, este verbo se asocia en Homero con los ojos en cuanto actividad de estos y se utiliza con la acepción de «percibir con los ojos» [190]. Hesíodo habla del ojo de Zeus cuando se refiere a su ver y *noeîn*[191]. A todo esto, *noeîn* puede significar, al igual que *eidénai* y quizás incluso más, la actitud, la «mentalidad», la dirección hacia la cual uno es impulsado por un poder superior: lo demuestran los nombres mitológicos acabados en *-noos* o *-noe*, como Hiponoo o Hiponoe, «seres impulsados por la naturaleza de un caballo». El significado fundamental de *noeîn* parece haber abarcado de entrada más que meramente el «conocer en el sentido de captar, divisar, escuchar, percibir». Precisamente en esta palabra no decide la etimología, porque en ella «suena» lo superior y más poderoso que es, para los griegos, el *nûs*[192]. Por medio del *noeîn* se capta lo percibido desde el aspecto que escapa a los órganos sensoriales, aspecto que sin embargo puede ser captado precisamente por el portador del *noeîn*, el *nûs*[193]. Este apunta al mundo en el *noeîn* al igual que lo hacen los ojos al contemplar. Pero los ojos se limitan a recibir, lo mismo que el *eidénai* es sólo contemplar y actuar en consecuencia. El *nûs* es más que el ojo de los dioses y los seres humanos, el *noeîn* es más que el «saber contemplativo».

Este «más» se manifiesta primero en que el *nûs* —a pesar de estar sólo presente en el *noeîn* y no tener otro sostén en el mundo— posee para los griegos una sustancialidad muy relevante y, en consecuencia, también un carácter divino. Les es más fácil adscribir *nûs* y *noeîn* a un dios que a un ser humano y sobre todo lo atribuyen al dios supremo. Además, el *noeîn* es móvil: el *nûs* puede reflejar a voluntad algo distante, estar allí donde estuvo alguien que viajó lejos y adonde desea volver[194]. Como un dios, puede superar todas las distancias y obstáculos. Por último, como ya se ha dicho, este saber divino se muestra eficaz sin una verdadera actividad y sin acto de voluntad especial, tiene poder para ello y ve el éxito; de hecho, *noeîn* significa ya en sí mismo una intelección que se realiza inmediatamente en un acto. El momento de la voluntad puede quedar completamente de lado.

La poesía homérica ofrece suficientes ejemplos de ello. «La diosa vio algo distinto»[195]: no hace falta añadir que lo hizo realidad inmediatamente. Es del todo lógico. En el canto XVI de la *Ilíada*, Patroclo quizá hubiera podido retirar-

se y salvarse aun después de matar a Sarpedón. Pero no ocurre nada de esto. El motivo es que: «siempre el *nûs* de Zeus es más poderoso que el de los seres humanos»[196]. Nosotros también lo entendemos de manera directa, si bien estamos acostumbrados a decir, basándonos en una expresión cristiana: «Dios no lo quería así.» Zeus lo quería, en efecto, puesto que Patroclo había matado a su hijo. Tetis habla expresamente de la «voluntad de los dioses»[197], pero en un lenguaje que no expresa tanta sabiduría como reproche. La palabra que utiliza designa algo caprichoso, algo que también puede provenir de la pasión o la testarudez[198]. A los hombres les gusta echar la culpa a la arbitrariedad de los dioses[199]. Sólo demuestran así su ignorancia. En realidad, como bien sabe el poeta, aquí no se cierne sobre la humanidad una voluntad divina absoluta como lo supremo, sino un poderoso *nûs*. El lenguaje ni siquiera dice de él que emane algo así como un efecto. Es como un espejo que refleja los hechos humanos con sus consecuencias. Nombrarlo supone nombrar una intelección más amplia y superior.

En lugar de *nûs* también puede hablarse de un «plan» o «decisión» de Zeus[200]. O el poeta puede informar también de disposiciones de Zeus —como, por ejemplo, al principio del II Canto de la *Ilíada*— que castigan una arrogancia humana. El requisito previo para ello es su *nûs*. Nada se le puede escapar a este *nûs*, pues está «compactamente ensamblado»[201], ningún otro dios es capaz de burlar el *nûs* de Zeus con alguna astucia ni, mucho menos, de impedir que tenga éxito[202]. El *noeîn* de Zeus significa un reflejo espiritual perfecto de aquello que es y puede producirse como consecuencia de lo existente. Pero también se puede impedir que Zeus ejerza su *noeîn*. Su *nûs*, al igual que los ojos, puede quedar apartado por otra realidad poderosa del mundo —como, por ejemplo, el sueño y el amor en el Canto IV de la *Ilíada*[203] o por un deslumbramiento incomprensible[204]—. Pues Zeus no es sólo su *nûs*. No sólo participa del mundo a través del *noeîn*, que es lo único que de que hablamos aquí.

En sentido griego, la existencia es: contemplar y ser-contemplado, es: saber y ser-sabido, el ser también es ser-sabido. El *noeîn* realiza esa posibilidad pasiva del ser de que puede ser sabido. Así podemos describir, con palabras deliberadamente simplificadoras y con pocos rasgos, aquello que para los griegos era un hecho dado de su existencia y que en su lengua se expresaba de forma del todo inmediata. Dentro de esta existencia y este lenguaje puede el filósofo dar un paso más y decir: «Pues *noeîn* y ser es una y la misma cosa»[205]. Resulta muy difícil encontrar en otra lengua una palabra para *noeîn*. Parménides no se queda en aquello que Homero sabe del *noeîn* de Zeus: que «es denso», es decir, que recoge el ser como un espejo y no es idéntico a él, y que puede ser suprimido. Queda además abierta la cuestión de quién de los dos era más sabio: el poeta o el filósofo. Este habla de un modo nuevo del *noeîn*; pero siempre habla de aquello de que hablaba Homero y siempre de ese tipo de saber que en la religión homérica era propio del dios supremo.

Este saber supremo no significa distancia respecto a aquella visión —los «ojos de los dioses»— en que Homero pone al hombre del *aidós*. Hasta ahora sólo se ha dejado claro el aspecto en que el *noeîn* incluye el hecho de que se toma una decisión y se lleva a cabo, de una forma que no vamos a analizar aquí más detalladamente. Esto no podía explicarse más y había que tomarlo sencillamente como expresión de la forma interna de la mentalidad griega. Pero de

la misma manera el *noeîn* también encierra en sí la visión. Se podría llamar la actitud contemplativa pura, si no fuera porque está unido, de la manera que acabamos de señalar, al ser, tal como se muestra continuamente en el acontecer humano. Si no se olvida este detalle, se podrá hablar de una actitud contemplativa de Zeus en la *Ilíada*. La ley de estilo de la existencia griega exige un espectador. Zeus, tal como lo describe Homero, es incansable a la hora de mirar.

El Zeus homérico, cuyo *nûs* domina el mundo y que no puede ser tachado de *deus otiosus*, del «dios ocioso» al que los etnólogos han encontrado o creído encontrar entre los pueblos arcaicos de la actualidad, es el espectador que completa la imagen del mundo tal como se presenta a la experiencia religiosa griega. Para los griegos el punto de vista del espectador es en sí divino. Adoptarlo significa para ellos la plenitud divina de la existencia. Sus filósofos aspiran a él[206] y confían alcanzar esa plenitud. El fundamento de su esperanza reside en el tipo de la experiencia religiosa griega. Esta era sobre todo, y en su esencia, una experiencia visual. Sólo tiene por lo visto dos puntos culminantes. Uno consistiría en ver a los dioses cara a cara. Cuando se producía tal visión, correspondía pronunciar la palabra griega *theós* en su sentido predicativo propio de la lengua, al que en latín equivaldría el *ecce deus*[207]: totalmente en su sentido griego, imposible de traducir a algo que no sea *theós*. El otro punto culminante sería: ver como los dioses. A quien le ocurriera tal visión, podría exclamar con el mismo derecho: ¡*theós*! Los dos puntos culminantes no serían, de hecho, diferentes. No son diferentes estos puntos culminantes no alcanzados que los griegos postulaban para los seres humanos —uno por Homero, el otro por los filósofos—, sino los estados históricos que se alcanzaron en la práctica. La convergencia de ambos lados se expresa una vez más en la lengua. La filosofía eligió para designar el punto culminante que se halla de su lado recurriendo a una palabra del otro lado, donde designaba algo conocido y concreto. Es la palabra *theoría*. Así se llamaban los puntos culminantes conocidos en la vida religiosa de los griegos.

«Theoria» suena en todas las lenguas actuales distinto de lo que sonaba aún para los filósofos griegos. Estos son los responsables de la transformación en la dirección del pensamiento abstracto. Para los griegos, la contemplación sonaba doblemente en *theoría*: como *théa*, «visión», y como *horán*, «ver», los dos elementos de los que se compone la palabra. Es la expresión de un placer religioso de ver, propio de los griegos de una manera muy marcada. La contemplación mencionada aquí no es un «calar con la mirada», no buscaba la transparencia, sino que se dirigía a la cosa primaria digna de verse que se presentaba de forma inmediata: a las imágenes de los dioses. El idioma griego actual no posee otra palabra para el paganismo que la denominación cristiana: *eidolatría*, «idolatría». Mediante esta denominación simplificadora y despectiva, los antiguos cristianos resaltaron, sin embargo, un rasgo característico de la existencia griega en su trato con lo divino. La religión griega se caracteriza por la adoración de las manifestaciones visibles de los dioses, sobre todo de la manifestación con forma humana. Estaban a su servicio los ídolos y un arte que fue capaz de dar cada vez más a las imágenes una vivacidad que seducía a la adoración. La palabra «seducir» es aquí exacta, por cuanto la adoración desde luego se dirigía no menos al resplandor irradiado por una presencia física perfecta que al dios representado materialmente por la imagen de culto.

El verbo *theoreîn* que corresponde al sustantivo *theoría* podría reproducirse tanto en su significado básico como en su uso clásico con el término latino de *visitare* (de *video*), que significa un ver y contemplar intensificados y una visita realizada por este motivo. Proviene de *theorós*[208], título de los enviados oficiales a una fiesta que en su cargo reunían dos rasgos tan importantes de la religiosidad griega como la festividad y el punto de vista del espectador. *Theoría* se llamaba la embajada a una fiesta, enviada por el estado a realizar una visita contemplativa (así hay que traducirlo) a una divinidad, cuya aparición se festejaba en otro lugar; una visita a fiestas en la lejanía[209]. Al mismo Apolo, que concurre a sus fiestas desde lejos, se le llama en calidad de tal *theorios* y *thearios*[210]. La curiosidad se alza al plano de una visita ceremonial a una divinidad cuando al menos se combina con una fugaz adoración. Sócrates nos describe cómo transcurría esto al principio de la *República* de Platón. Por mera curiosidad fue con sus amigos a Pireo para ver los fuegos de la diosa de Tracia. Luego la adoró y por tanto no volvió de ver una simple cosa digna de verse, sino de una *theoría*[211].

Esquilo se refería a una visión más grande y más ceremoniosa en su inmensidad cuando decía *theorós* en vez de *theatés* para designar a los espectadores. El espectáculo en el *theátron*, el «lugar del mirar» de las fiestas dionisíacas, no se llama *theoría* por cuanto se celebra en la propia ciudad. Pero cuando acudían espectadores de la lejanía, como las hijas de Océano, para ver los sufrimientos de Prometeo, ellos también eran *theoroí*[212]. Fue entre los jonios más jóvenes, como Herodoto y Demócrito, donde primero perdieron vigor *theoreîn* y *theoría* hasta el punto que ya carecen de una referencia a lo específicamente festivo[213]. En el filósofo pitagórico Filolao, *theoreîn* se refiere a una cosa sagrada: el número[214]. No menos festivo es su uso en Platón. Al escoger esta palabra hace sentir el carácter divino de lo contemplado[215]. Y ahí está por último Aristóteles, que no compara en absoluto la *theoría* del filósofo con una visión cualquiera, sino con la de Olimpia, a la cual se enviaban en efecto *theoríai*, o con la de las fiestas de Dioniso.

Encuentra allí lo divino con independencia de cualquier relación con el culto. Relaciona la experiencia del *theoreîn*, de la visión festivamente intensificada, con lo divino en el ser humano: el *nûs*. Tiene conciencia de que, con el elogio de la vida filosófica, del *bíos theoretikós*, señala al ser humano el camino hacia la divinidad[216]. Han de procurar ser como los inmortales: *athanatízein*. Así se postula el punto más elevado de la experiencia religiosa griega desde el lado filosófico. Pero cuando Aristóteles pretende circunscribir con más precisión esta posibilidad de la vida filosófica, sólo encuentra dos caminos: una comparación negativa y otra positiva. La negativa consiste en enfrentar el *bíos theoretikós* con el *bíos praktikós*, la forma de vida determinada por la utilidad[217]. En una isla feliz donde no tuviéramos que hacer nada más, nos seguiría quedando esto de bueno: la *theoría*. La *práxis* es útil; la *theoría* es buena. Cualquiera percibe aquí el antagonismo entre lo cotidiano y lo festivo. Positiva es la comparación con el espectáculo festivo de Olimpia o del teatro.

Aristóteles no dice que también hay algo divino en la contemplación de las grandes fiestas helénicas o atenienses. Para él, la posibilidad de esta comparación, que un no-griego difícilmente habría reconocido, era lo más natural. Ya hemos reconocido la estructura del mundo festivo homérico por el hecho de

ser un *théatron*, un lugar de contemplación para espectadores divinos. Por eso comprendemos que en las fiestas griegas se repita siempre esta situación de la *théa*,de la visión. Los participantes son atletas, sucesores de los héroes homéricos que celebraban sus competiciones en los juegos fúnebres, o actores que, en la tragedia, interpretan a los héroes. A esta contemplación festiva asisten festivamente dioses y hombres: asisten como *theoroí*.

La contemplaciónn de competiciones heroicas, que por una parte están determinadas por el *aidós* de los contemplados y que por otra parte son un *sébas* para los partícipes de tal *theoría*, aparece ante nosotros como un punto culminante de la religiosidad griega. Con esto no queda dicho todo lo esencial acerca de la religiosidad griega, pero se han puesto en primer plano algunos hechos evidentes de la historia griega en la consideración de la religión griega. Si queremos definir la religión griega desde el punto de vista de la experiencia dominante en ella, podremos llamarla la religión de la contemplación. Mientras el mundo constituya para los griegos una unidad corpóreo-espiritual, el objeto natural de la contemplación griega serán formas, figuras. Formas ideales en que se concentran los ojos del espíritu y figuras plásticas en que se deleitan los ojos de todos los griegos. Aristóteles, al reencontrar después de Sócrates y Platón la contemplación festiva helénica de este mundo y al no buscarla en un mundo trascendental, logró restablecer para épocas posteriores una unidad originaria. La mirada griega continúa siendo religiosa aun cuando el mundo haya perdido su transparencia para ella y el lugar de la vida arcaica segura de sí misma lo ocupen la modestia y la resignación: «feliz entre todos llamo, Parmeno», dice un héroe de Menandro[218], del poeta de una contemplación clara y dirigida con una sonrisa divina a la humanidad[219], «al hombre

> que ha contemplado sin pesar las excelencias
> de este mundo, y torna entonces raudo
> al lugar de donde vino. Pues todo eso:
> el sol que brilla para todos, las estrellas,
> el mar, el paso de las nubes, el fulgor del fuego:
> si vives cien años, lo estarás viendo constantemente,
> y aunque muy pocos vivieras;
> nunca verás nada más elevado.»

2. Religio

Una simplificación como la de «religión de la contemplación» sólo tiene sentido cuando plasma realmente lo esencial de un estilo. Si nos volvemos ahora de nuevo a la religión romana y la observamos primero como fenómeno de *pietas*, tenemos mucho más la sensación de algo ciego que contrasta con la transparencia y el placer de ver griegos. El mundo, bajo el signo de ese movimiento circular que expresa la esencia de la *pietas*, no tiene por qué estar formado por dos hemisferios transparentes: puede conservar su coherencia interna sin la contemplación espiritual ni la visión física. Contemplación supone distancia, *pietas*, proximidad. La imagen de Eneas, en quien Virgilio creara la figura ideal de un hombre de la *pietas*, corresponde exactamente a esta impre-

sión. Llevó al padre sobre los hombros como si fuera su propio hijito y así le salvó la vida, lo mismo que aquella hija, imagen primigenia de la *pietas*, hiciera con su madre o padre dándole a beber su propia leche. La proximidad invisible de sus dioses envuelve a Eneas en una atmósfera densa en la que se mueve como un ciego. Necesita ser guiado, y de hecho es guiado. Necesita signos, y los consigue.

En esto se hace patente el natural complemento de la *pietas*: un mundo lleno de signos. Los signos no son idénticos a los símbolos. Los símbolos en el sentido antiguo son abreviaturas, síntesis de sucesos divinos o sagrados[220]. Son claros cuando uno conoce la historia mitológica o la ceremonia ritual que abrevian. Los signos admiten interpretaciones, a veces son equívocos y siempre están ligados al momento. Son, por así decirlo, voces del tiempo. La continua consideración de un mundo de signos manifiestos que se despliega en el tiempo se llama *religio*. Está en la misma relación con la *pietas* que la *theoría* con el *aidós*. Los griegos consideraban natural definir como pío «al que tiene a los dioses ante los ojos»[221]. Cicerón define, en un contexto que según nuestros conceptos se encuentra totalmente alejado de la religión, los oídos como «religiosos». Habla de las *aures religiosae* de los oradores áticos[222].

También entre los romanos existe una convergencia en la dirección de un punto culminante común, llamado aquí *religio*, de tal modo que debemos prestar atención a Cicerón —como hemos hecho antes con Aristóteles— si queremos llegar a saber algo de la esencia de la religión romana. No nos mueve a ello una frase casual como la de las *aures religiosae* de los oradores, aunque también exprese algo importante respecto al carácter originario, no meramente religioso de la palabra. Si bien Cicerón está del lado de los filósofos y no de la gente piadosa sencilla, su conciencia religiosa se expresa con suficiente claridad en el citado pasaje de su discurso sobre la respuesta de los arúspices. Habla de esta conciencia, que los romanos tenían que agradecer a los griegos, según el estilo griego. Comunica una percepción que un filósofo griego también habría podido tener (*perspeximus*). Mas el objeto de esta percepción sigue siendo específicamente romano: todo está sometido al gobierno y a la dirección de los dioses o, para expresarlo con mayor exactitud, todo es gobernado y dirigido por el *numen* de los dioses. El griego habría dicho *nûs* en vez de *numen*, cosa que hizo, como es sabido, Anaxágoras[223]. El *nûs* estableció el orden de todo porque conocía el orden, y esto significaba hacer realidad el orden. *Numen* es algo muy distinto de *nûs*. El significado básico de la palabra podría más o menos describirse así: actuar mediante el signo de un movimiento (*nutus*). El ser humano debería ser, según Aristóteles, como los dioses por cuanto él también posee el *nûs*. Un ser humano nunca puede llamar suyo el *numen*, salvo por medio de una apoteosis específica, muy distinta de la que hablaba Aristóteles. Con su conciencia religiosa, Cicerón no enlaza, de hecho, con él, sino con la *sképsis* académica —una corriente que transcurre en paralelo a la filosofía aristotélica—, con la observación meramente humana en el sentido de la reserva (*epoché*) y de la duda. Allí se anuncia una convergencia con la *religio*.

En el tercer libro de su obra *De la naturaleza de los dioses* (*De natura deorum*), Cicerón eligió a un portador de la más alta dignidad sacerdotal romana, al pontífice C. Aurelio Cotta, como representante de su propia postura filosófica: la postura del académico[224]. Cotta es, como el propio Cicerón, fiel al espíritu

crítico de la escuela platónica tardía, de la llamada nueva academia, donde no dominaba ningún dogmatismo estricto, sino a lo sumo el dogmatismo negativo del escepticismo que, sin embargo, no era nihilista. Cotta subraya que no le interesa el rebatir en sí, sino el fundamentar lo que el otro ha expuesto. Ya en el primer libro había tomado la palabra contra los epicúreos, para analizar sus motivos. Ahora hace lo mismo con los estoicos. No obstante, sorprende al oyente, o al menos al lector moderno, con una confesión personal. Esta precede a sus agudas controversias críticas. Es un pasaje extraño. Nos mostrará que una consideración acerca de la esencia de la experiencia religiosa romana puede partir del saber de los propios romanos respecto a la peculiaridad de su *religio*.

El estoico que habló antes de Cotta realizó una apología de la religión estatal romana, interpretándola en el sentido de la filosofía panteísta estoica. Y ahora espera del pontífice romano que lo secunde. Cotta se siente realmente pontífice. Quiere defender la religión romana a toda costa, en su totalidad y bajo cualquier circunstancia. Pero quiere defenderla sin reinterpretarla. Rechaza de plano la ayuda de los grandes filósofos griegos. Cuando se trata de religión, dice, se atiene a los hombres que ostentaron en su día la máxima dignidad sacerdotal romana y no a los eminentes filósofos estoicos. Se remite especialmente a Lelio, que era al mismo tiempo augur y filósofo, y a un famoso discurso que pronunció este en defensa de las viejas formas aristocráticas del culto romano. Para él es importante que Lelio fuera también filósofo, porque su ejemplo demuestra la compatibilidad de las posturas filosófica y augural. La postura de Cotta frente al representante de la filosofía estoica es fundamentalmente distinta de la actitud de reconocimiento que adopta frente a sus propios predecesores sacerdotales. El estoico ha de fundamentar primero la religión que predica. Cotta concede crédito a los antepasados sin exigirles las razones de su religión.

Los comentadores modernos encuentran aquí una manifiesta inconsecuencia en la postura por lo demás escéptica del pontífice y con ello también de Cicerón[225]. Se imponía la comparación con el pensamiento ambiguo de un príncipe ilustrado de la Iglesia del siglo XVIII, cuya filosofía libre se detiene ante las enseñanzas de la Iglesia. No puede negarse la similitud general, dado que la época ciceroniana ofrece también otras discordancias internas. Sin embargo, no se pueden juzgar las circunstancias paganas de la antigüedad según condiciones cristianas. El comentador ha de considerar lo que haría él mismo como investigador de la religión en el lugar del académico Cotta. Cuando se trata de religión romana, también él ha de rechazar de plano cualquier reinterpretación greco-filosófica y en particular la estoica. Y debe creer a las autoridades sacerdotales citadas por Cotta que los dioses y ceremonias de su propio mundo romano antiguo eran como ellos testimoniaban.

Ni Cotta ni el moderno investigador de la religión «creen» en este caso en el sentido cristiano. Dar crédito de esta forma no es una experiencia directa, no es una victoria sobre la duda alcanzada con ayuda de dios, como lo es la fe cristiana. Aquí la fe no es una fe religiosa según el significado que posee para nosotros la palabra «religioso», sino un sustitutivo o complemento de la propia experiencia. Tanto el académico Cotta como el erudito moderno se hallan fuera de aquella existencia arcaica en que la religión romana era experiencia inme-

diata. Incluso Cotta está ya demasiado en su periferia; él también tiene que «dar crédito» a otros que aún estaban dentro. Mas puede hacerlo fácilmente, con sinceridad y sin reserva. Su fe en los antepasados como autoridades es el complemento natural de la religión que él, como romano, aún posee, pero que ya no se encuentra en el estado de una experiencia directa ni tan sólo en la de una fe ciega en la tradición. Su postura religiosa y la erudita del moderno investigador de la religión tienen en común que ambas pretenden tener en cuenta lo históricamente dado en su configuración pura y por tanto lo respetan.

Cotta, el pontífice, hace realidad, sin pretenderlo, uno de los requisitos de la auténtica ciencia histórica: la actitud cuidadosa ante lo dado. Frente a la *naturalis theologia* no se muestra en absoluto reservado. Echa por tierra sus pruebas de la existencia de Dios. También lo hicieron los maestros griegos a los que sigue Cicerón: los grandes académicos Arquesilao y Carneades. En la Academia se prefigura por lo visto una situación con la que nos encontraremos más tarde en la historia del cristianismo: se combate la *theologia naturalis* o *rationalis* y se da por válida y se deja intacta la religión tradicional. Queda como diferencia que para el cristiano su religión se basa en garantías sobrenaturales y no racionales, en una revelación que no es de este mundo.

Pero ¿en qué se basa la religión de Arquesilao, que a principios del siglo III a. de C. introdujo en la Academia la reserva escéptica, la *epoché*? La religión griega y la romana se fundamentan en *este* mundo y pertenecen con su estilo a formas especiales de la existencia: a la griega y a la romana. Una es un hecho prefilosófico —pero no a-espiritual— de la historia romana, la otra lo es de la historia griega. La religión griega sigue existiendo como hecho espiritual al lado de la filosofía. Arquesilao puede expresar en la lengua de la religión griega que reconoce un saber divino filosóficamente inalcanzable. Lo hace con ayuda de un verso modificado de Hesíodo, introduciendo el *nûs* en lugar del *bíos*[226]: «Los dioses mantienen siempre oculto el *nûs* a los hombres.» Una frase como esta es la confirmación suprema de lo dicho antes sobre el *nûs*. Si los dioses no ocultaran el *nûs*, los seres humanos serían como Zeus. Pero Arquesilao veía, como Sócrates en el *Fedro* platónico, que la verdad está sólo al alcance de dios, no de los hombres. En esta modestia se demuestra aquel tipo de contemplación que escogió la nueva Academia en oposición a Aristóteles. El mundo griego perdió su transparencia. El tipo de la contemplación que en griego se llama *sképsis* era el único posible[227].

De este modo empezó la convergencia hacia la *religio* romana. Aristóteles partió de la capacidad del ser humano para el *athanatízein*, de su participación en el *nûs*. La *theoría*, que presupone una distancia, una mera contemplación de las imágenes divinas, desembocó en su religión individual pero auténticamente griega en una victoria divina sobre la distancia: en el tocar, el *thingánein*[228]. Mas a aquel que estaba dominado por la distancia que había que vencer y nunca se vencía, le esperaba la vida apolínea de Sócrates: búsqueda incansable de la verdad a lo largo de la existencia humana, pero teniendo al mismo tiempo conciencia de que todavía está lejos. O, si ya no era un Sócrates que se sentía confirmado por el dios de Delfos: *sképsis* humana y *epoché* humana, reserva de la opinión, sobre todo reserva ante lo divino, que tan confuso se había vuelto y tan invisible en este sentido. Aún entonces los dioses y el *nûs* siguen perteneciendo al estilo de la existencia griega.

Carneades, que vivió y enseñó unos cien años más tarde, confesó su dependencia negativa de la *stoa*. Según cuentan, dijo en broma[229]: «Si no hubiese existido Crisipo, yo mismo no habría existido.» De este modo testimoniaba el sentido y la esencia de la nueva Academia. La oposición al dogmatismo de los estoicos, en Carneades sobre todo a la dogmática doctrina de la providencia defendida por Crisipo, explica al menos en parte el giro definitivo que dio la escuela platónica hacia el escepticismo. No sólo se adoptó y defendió la postura socrática del no-saber, una escuela previa a la teoría de las imágenes primigenias eternas, las ideas, sino que se amplió en el sentido de que ni siquiera se podía afirmar con seguridad el no-saber. En la *stoa*, cuyos fundadores y afamados representantes procedían de oriente, las premisas espirituales de la religión griega, la tendencia a ver y contemplar, la alegría por la forma y la presencia humana, no tenían ya efectividad alguna. Desaparecieron las fronteras de estilo, dentro de las cuales era posible una contemplación sapiente o un saber contemplativo de los dioses. La divinidad podía carecer de forma: ser sin perfiles y sin la intensidad de un acontecimiento especial. La *theologia naturalis* y *rationalis* de la *stoa* pretendía remplazar los fundamentos reales conscientes e inconscientes de la religión antigua. Su incapacidad para ello fue demostrada por los académicos en el espíritu y con los recursos de la filosofía griega. Cicerón rechazó enérgicamente sus pretensiones sobre la base de la tradición romana.

Un punto de vista filosófico se acercó, pues, a la piedad romana. No sólo la postura de Cotta, sino también la *epoché* de los académicos griegos, la reserva a la hora de juzgar, respondía a la característica negativa de ese tipo especial de respeto y precaución, cuya forma más plena, que reunía en sí lo positivo y lo negativo, era específicamente romana. La lengua latina tenía para expresarla la palabra *religio*. Una postura humana como la *religio* no se entiende nunca a partir de causas externas, sino a partir del ser humano que es capaz de adoptarla. Fueron sabiduría y conocimiento de la naturaleza humana los que se expresaron una vez ante la cabeza visible de una iglesia dogmática diciendo que lo principal es el *homo religiosus*[230]. El romano «primitivo», un perfecto desconocido para nosotros, sólo podía ser un *homo religiosus*, ya que de él partió la religión de los romanos sacerdotales a los que se remitía Cotta. Tampoco es necesario que el *homo religiosus* esté investido de una dignidad sacerdotal. Se creía erróneamente que el sacerdocio griego y romano no tenía una fundamentación interna, pues no se basaba ni en una vocación (*vocatio*) especial ni en un saber especial, sino que, bajo determinadas condiciones jurídicas, estaba al alcance de cualquier ciudadano. Justo en esa *religio* reside su fundamentación interna, que no es menos positiva porque todos —la mayoría— la posean. Es también suficientemente positiva y rica hasta para el más alto sacerdocio.

La riqueza de contenido de la *religio*[231], de ese respeto y precaución de los romanos, no significaba ninguna riqueza de sentimientos religiosos especiales de carácter personal debidos al propio yo. Su contenido no estaba constituido —al menos no necesariamente— por una doctrina de los dioses, sino por el ser de los dioses, que la presupone y la afirma ininterrumpidamente de una forma tan natural, tan poco enfática como lo hace también la *pietas*. Estar abierto al ser de los dioses, constituir no sólo corporal, sino también espiritualmente

el hemisferio receptor que encaja con el hemisferio de lo ente: esta sería la descripción de *religio*. Pero una definición así sería insuficiente. Pues estar abierto simplemente al tremendo empuje arrollador de los dioses que cargaban el peso de innumerables y complejos ritos sobre los hombros de los romanos no significaría esa receptividad que encierra en sí la *religio*. Ese estar-abierto sería también estar-lleno de lo completamente uniforme, inmóvil, inarticulado. Sería —expresado metafóricamente— la sordera total. Su *religio* implica más que ese estar abierto. Por eso pudo convertirse en una facultad especial, en el don primordial de los romanos según su propia opinión, porque representa la más perfecta antítesis de la sordera: un refinado don de escuchar atentamente y el ejercicio constante de este don. La *religio* no es una contemplación clara y festiva, ni el ejercicio de una capacidad visual o incluso visionaria, ni un profetismo extático, sino la actitud para la que no hay denominación más adecuada que la de «pertinaz escucha» y comportarse-en-consecuencia. A esto se añade lo selectivo: la actividad selectiva que incluso da a la *religio* un carácter creativo. Volveremos sobre ello en el capítulo VIII.

Aparte del ser de los dioses tenemos otras dos condiciones previas para la *religio*. Primero está el *nûs* que, según Arquesilao, los dioses escatiman a los seres humanos. Este *nûs* significaba para el filósofo griego el saber mismo: un saber idéntico al ser divino, inaccesible a los hombres y al mismo tiempo inconmovible en sí. La *religio* romana presuponía el *numen*, la acción divina, en que se manifiesta el *nûs* de los dioses. En este *nûs*, sin embargo, ocupa el primer plano para los romanos un aspecto distinto que en el caso de los griegos: no el reflejo, el saber del ser, sino el plan y la decisión. Para el romano religioso existe, por así decirlo, un texto original de todo acontecer. Un texto en la medida en que puede expresarse si los dioses y sobre todo Júpiter quieren. Y de hecho ya ha sido pronunciado, de ahí que se llame *fatum*, lo «pronunciado», y *Iovis fatum*, porque fue pronunciado por Júpiter. Nada tiene que ver con la providencia, la *pronoia* de los estoicos, si bien los estoicos romanos se esforzaron en equiparar a los dos. La providencia, *pro-noia*, hace hincapié en el ver y el saber, en el *fatum*, en cambio, se subraya el acto de voluntad divino. Esto ya pronunciado está oculto al hombre y sólo se realiza de forma paulatina. Sin embargo, también se expresa de otra manera: en signos. Además del ser de los dioses, estas son las dos premisas de la *religio*: el que en el acontecer del mundo se haga realidad algo divino y el que este algo divino pueda ser percibido por quien escucha atentamente.

No prestar atención iría incluso en contra de la *religio*. Cicerón subraya en su obra acerca de la adivinación —que complementa a D*e natura deorum*— que los antiguos romanos se servían de toda suerte de oráculos para que «no descuidar ningún signo»[232]. Descuidar, *negligere*, es precisamente lo contrario de *religere* y *religio*[233]. Cicerón por otra parte no considera religioso, sino supersticioso, *superstitiosus*, «exaltado», al tipo de hombres que cree a pies juntillas en toda clase de oráculos y adapta su vida en función de ellos como si se tratara de señales de la providencia. A pesar de que la diferencia entre *superstitio* y *religio* establecida por Cicerón en el diálogo D*e divinatione* resulta poco clara, el *religens* —como define un viejo proverbio al hombre religioso[234]— y el *superstitiosus* cuentan con características suficientes de las que se desprende, tanto de forma positiva como negativa, la esencia de la experiencia religiosa específica-

mente romana. Negativamente en la *superstitio*. El traducir *superstitiosus* por «exaltado», he expresado la postura de que se trata de la traducción latina del vocablo griego *ékstasis*[235]. La utilización en el sentido de «superstición» y «supesticioso» responde a la condena romana de todo lo extático y, en general, de toda exageración en el ámbito religioso. Como exageración de la *religio*, *superstitio* significa estar indefenso a merced de los signos, que la persona cree siempre y por doquier referidas a sí misma. Frente a esto, la *religio* positiva y auténtica es moderada como la *eulábeia*. Es estar absolutamente abierto al acontecer divino del mundo, un escuchar sutil y atento de sus signos y una vida encaminada y organizada en consecuencia.

El estilo no se hace aquí menos patente que en la dirección de la experiencia religiosa griega, en aquello que expresaba la palabra *theoría*. De esta resultaba una definición sencilla para determinar lo esencial del estilo griego: religión de la contemplación. Lo esencial en la *religio* contrasta clara y netamente. El rasgo básico de la religión romana, más que ser designado con una palabra, debe describirse como una postura atenta, abierta a cualquier signo y en continuo proceso de adaptación. Otra diferencia reside en que la *religio* no lleva en sí el carácter claramente festivo de la *theoría*. Sólo supone una plenitud en relación con la prudencia y la reserva generales, que también únicamente podían ser negativos. O en relación con esa receptividad general a los signos que caracterizaban hasta cierto punto a los pueblos de la antigüedad. La *religio* puede compararse más con una línea siempre uniforme que con un solo punto culminante como la «contemplación» de los dioses en sus dos sentidos: contemplar a los dioses y contemplar como los dioses. En esta línea la *religio* existe potencialmente en todos sus puntos: como un simple estar abierto, dispuesto a la adoración. Cuando se da también como algo actual, cuando, como dicen los romanos, *religio est*, se produce un estado especial, la contraposición más absoluta al carácter festivo: el estado de los *dies religiosi*. En estos días todo atiende exclusivamente a lo divino y trata de adaptarse de nuevo, de expiar cualquier desviación de esa línea que haya tenido lugar. Lo mismo que las grandes fiestas agonísticas eran la manifestación objetiva de la contemplación de los dioses, la historia romana puede considerarse en todo su transcurso como realización objetiva de la *religio*[236].

Nuestro propósito de determinar el estilo de la experiencia religiosa griega y romana y sus puntos culminantes tenía necesariamente que desembocar en el campo más amplio de la existencia griega y romana, del *bios* helénico y romano. Necesariamente tenía que surgir aquello que constituye la esencia de esas dos formas de existencia: para Grecia, la contemplación que encierra en sí, además de la religión, también la filosofía y el arte; para Roma, en una vida más sorda, menos filosófica y artística, la capacidad de seguir el *fatum* con ductilidad atenta y obediente. Nos resta pasar de lo general a lo especial, de la forma más amplia a la más concreta: a la forma del culto griego y romano. De este elemento concreto también sólo captaremos lo principal: la forma de relación griega y romana del ser humano con Dios.

1938

SER HUMANO Y DIOS SEGÚN HOMERO Y HESÍODO

I. La idea griega del sacrificio

Los tipos griego y romano de experiencia religiosa son, cada uno en su propio estilo, fenómenos de la historia de la humanidad, realidades objetivas que existieron en su momento con independencia de si podemos describirlas con precisión. Sin embargo, poseen también su lado subjetivo. Pero este no basta nunca para su determinación. La experiencia religiosa griega no es sólo *sébas* y *aidós*, dos nombres de sentimientos subjetivos. Los sentimientos acompañan un modo especial de representación, en el que se manifiesta una posibilidad especial de epifanía del mundo, pues el mundo del ser humano podía mostrarse, en efecto, de todas estas maneras. En ninguna otra religión ha mostrado el mundo tanto su riqueza de formas como por medio de la experiencia religiosa griega. Lo mismo sucede con la experiencia religiosa romana: también la *religio* va unida a un tipo especial de representación, a otra posibilidad del mundo de convertirse de algo presente en algo aún más presente.

Representación —el volverse presente de aquello que estaba lejos, que significaba una posibilidad concebible, pero no actual— es un acto creativo. El ser humano y el mundo participan en él de forma conjunta. Se produce en obras de arte o en experiencias y en las obras de la religión que resultan de ellas. Nada de esto puede suceder sin estilo. Hablamos de dos tipos de representación tan diferentes entre sí como el estilo griego y el romano. Al griego corresponden las apariciones corpóreas de los dioses, en las cuales participaron de manera considerable la poesía y el arte de los escultores y pintores. De períodos posteriores se conocen relatos de epifanías, historias en que los dioses se presentaban a personas que estaban despiertas o, más a menudo, que soñaban[237]. No existe testimonio de que algo en estas epifanías hubiera contravenido al estilo propio de las creaciones artísticas. A la esencia de las auténticas manifestaciones griegas de los dioses pertenece una claridad espiritual y al mismo tiempo plástica, una *enárgeia*, y de esta formaba parte una aptitud para el saber contemplativo que se hacía realidad sobre todo en los poetas y artistas. Al tipo romano de representación corresponde más bien el transcurso temporal del mundo. Mas este transcurso tiene a su vez dos maneras de pasar de presente a más presente. En ellas, el ser humano es más pasivo, pero no está ausente.

Una manera está dada en las fases recurrentes del tiempo. El tiempo, en su recorrido periódico, asciende con regularidad a puntos culminantes donde se hace festivo, o sea, más presente. Así se tenía que describir la esencia de la festividad ya entonces, cuando no se hablaba todavía de distintos tipos de representación —o, visto desde el lado objetivo: de estar-presente del mundo. Desde este punto de vista, el tiempo aparece como una serie de años festivos o de períodos festivos aún más extensos como eran entre los griegos las Olimpíadas. Se convierte en materia de calendario y: «el calendario es, por su esencia, calendario festivo»[238]. A esa capacidad refinada de los romanos

que ellos llamaron su *religio*, corresponde la elaboración especialmente sutil del calendario romano. En esto no se diferencia el modo romano del griego, sino sólo por otra forma de poner el acento, de resaltar lo importante. Las fases festivas constituyen puntos de contacto entre el estilo religioso griego y romano. Como fases del *tiempo* tienen su aspecto temporal. Como *fases* —esta palabra designa las *pháseis*, las «apariciones», en la literatura astronómica de la antigüedad las apariciones de los astros— significan también, por así decirlo, un detenerse del tiempo, no en el sentido místico[239], sino en el espiritual. No como eternidad —*dove s'appunta ogni ubi et ogni quando*— sino como un punto donde se hacen patentes formas claras en el espíritu fuera de todo «donde» y todo «cuando». El romano suele preferir más que el griego un material temporal para la objetivación (la vida del *flamen Dialis* nos servirá como ejemplo). Una fase festiva exige más el tipo griego para ser representada dignamente, aunque el tiempo se perciba al modo romano. Es propio de la fiesta el que sea, por así decirlo, un alto en el curso para mostrar figuras eternas que, por el hecho de mostrarse, amplían el instante, convirtiéndolo en una eternidad detenida.

La otra forma que tiene el tiempo para pasar de presente a más presente son los *dies religiosi*. Se caracterizan por una forma negativa de la festividad. No sólo es característico de los romanos el que observaran estos días (los griegos suponían periódicos estos días aciagos, Hesíodo, por ejemplo, el quinto de cada mes[240]), sino que recogieran incluso en el calendario los particularmente aciagos. Para los griegos, estos días existen para hacer presentes de forma periódica las realidades nocivas y mortales del mundo. Los romanos recuerdan en estos días la posibilidad de una perturbación de las buenas relaciones con los dioses, de la *pax et venia deum*. Estos días son para ellos advertencias históricas para no desviarse del camino prescrito sólo en parte en el calendario festivo. Pues este camino no se cerraba para ellos periódicamente, sino que estaba abierto hacia el futuro, igual que el propio mundo está abierto en su curso temporal. El estar-abierto de la *religio* corresponde a este estar-abierto del mundo. Por eso, la *religio* es más que la observancia las obligaciones religiosas que pueden estar fijadas temporalmente. La *religio* incluye además la siguiente capacidad: percibir algo que no está fijado, sino que se hace presente en el instante, como una señal de la divinidad y cumplirla.

No toda representación de lo divino puede llamarse culto en el más estricto sentido de la palabra. En el sentido más amplio siempre se tendió a considerar la representación de lo divino en las obras de los poetas y artistas como una especie de «culto». Las fuentes más antiguas que nos hablan sobre la religión griega de forma directa o indirecta, pero como textos coherentes, es decir, no sólo como listas o fragmentos, son obras de poetas. No podemos eludir la pregunta: ¿cómo se representa lo divino en su relación con el ser humano en las obras transmitidas bajo los nombres de Homero y Hesíodo? Ambos eran considerados por los griegos como autoridades en el campo de la religión, casi como fundadores de la religión o al menos como quienes ordenaron e interpretaron el mundo de los dioses. La primera hipótesis histórica respecto al origen de la religión griega en la forma en que adquirió validez general en Grecia y luego se conoció como clásica, proviene de Herodoto[241]. Según el «padre de la historia», Hesíodo y Homero fueron los que proporcionaron a los helenos una doctrina sobre la procedencia de los dioses, dieron a los dioses mis-

mos sus nombres, determinaron las esferas en las que ejercían su dominio e incluso caracterizaron sus modos de ser y sus formas (*eídea*). La manera en que Homero introduce a los dioses en la *Ilíada*, nos permite echar un vistazo a la época anterior a esta obra poética.

Desde el siglo xv, en que los nombres de los dioses aparecen en textos de los palacios cretenses y micénicos —primero en Cnosos, luego en Pilos y la propia Micenas—, han pasado como mínimo seis siglos hasta Homero. Por el momento, sin embargo, cada paso al período prehomérico de la religión griega exige un análisis especial[242]. Se dibuja cada vez más claramente un estilo prehomérico de la religión griega[243]. Gran parte de lo que pervive y determina la existencia griega al lado y, en cierta medida, en contra de Homero está vinculado al nombre de Dioniso, un gran dios de la época prehomérica y posthomérica[244]. En las fiestas dionisíacas, la vida griega se torna más movida. Pero también estos movimientos encajan en un gran contexto en el que el soberano no es Dioniso, sino Zeus. Hasta el mayor acontecimiento dionisíaco, la reaparición de los antepasados del reino de los muertos —para «ser contemplados», en el teatro[245]—, se desarrolla dentro del estilo de la experiencia religiosa griega general y los espíritus que aparecen adoptan la forma en que surgieron de la poesía épica. Pero la presencia de Dioniso no estaba sólo testimoniada por las celebraciones en que los muertos se ponían en movimiento, como ocurría en las Antesterias y las Grandes Dionisias de Atenas, o por los periódicos estados de embriaguez a los que las mujeres sólo se entregaban en intervalos de tiempo bastante amplios, en especiales fiestas femeninas dionisíacas, sino de forma permanente por el vino —la planta y el líquido— en todas las fases de su crecimiento y manipulación por el hombre. De este modo se nombraba un trozo de naturaleza, una base común de todas las grandes culturas del Mediterráneo. Como con el trigo, elemento demétrico, con el elemento dionisíaco básico también entró por doquier un trozo de naturaleza en el estilo de las culturas que se fundamentaron en él. El fundamento natural es siempre evidente, aunque el esplendor de la divinidad descanse sobre él. Homero consideró el vino algo evidente, pero también menos divino que las figuras que se reunían en su Olimpo. Ocuparse de él era, a su juicio, cosa de campesinos o, de la manera insinuada, de las mujeres. Pocas veces nombró a Dioniso, pero no era para él menos real que los otros dioses.

Queda el culto, en el sentido más estricto, como la verdadera representación de lo divino, basada en la experiencia religiosa del hombre medio de la antigüedad. Por otra parte: un culto que no representara nada, que sólo lanzara un deseo a un mundo sin dioses, a lo incierto, no sería culto. Si se partiera de la hipótesis de que los cultos originarios crearon ellos mismos sus dioses, también habría que suponer que se representaba un objeto del culto, en este caso el dios creado por el culto. Los cultos que son meras ceremonias mágicas se esfuerzan por hacer presente la divinidad de los oficiantes. Un culto es en primer término representación y sólo en segundo término es petición y dádiva[246]. Ejemplos que hablen claramente en este sentido se pueden obtener con facilidad a partir del culto griego histórico. Particularmente clara es la ceremonia de culto de los habitantes de Tanagra que nos describe Pausanias y que ha interpretado Walter F. Otto[247]. El joven más hermoso recorría la ciudad durante las fiestas de Hermes con un macho cabrío sobre los hombros. Lo hacía como

alguien que hacía presente al dios mediante su propia presencia física. Según la tradición de los de Tanagra, recordaba la epifanía de Hermes. Aunque la ceremonia sirviera también para proteger contra las epidemias, lo primordial de ella es del todo patente: la representación. Había también representaciones menos transparentes, como el salto desde el promontorio de Leucadia —un salto que en un principio sólo podía realizar un dios, mientras que la persona que lo hacía muchas veces moría en el intento[248].

Tales acciones eran repeticiones de sucesos mitológicos, de historias divinas que se resumían en los movimientos rituales[249], pero que mediante el dramatismo de la ceremonia se hacían más presentes que por el mero relato. El culto superaba en intensidad la representación del mito y hasta lo hacía caer en el olvido. Cuando más extensa era la ceremonia, tanto más se transparentaba el mito originario. Esto ocurría en el caso del sacrificio del toro cuando se ofrecía con arcaica prolijidad, como en la *Buphónia* de Atenas[250]. ¿Qué ocurría, sin embargo, en el sacrificio de los «cien bueyes», en una hecatombe o incluso en varias hecatombes, cuyas dimensiones guardan más bien una relación inversa con lo apuntado sobre la extensión? Las descripciones homéricas de la ceremonia sacrificial no dejan lugar a dudas de que el verdadero acontecimiento festivo era la matanza del animal y su preparación.

En esto había algo divino que al mismo tiempo ponía de manifiesto un lado de vida y un lado de muerte. Cuando había mujeres presentes en la ceremonia gritaban con fuerza en el instante en que la víctima recibía el golpe[251]. Forma parte del rito del sacrificio del toro, pero era una manifestación tan natural e inmediata como fuera la acción de Hécuba en el canto XXII de la *Ilíada*. Una exclamación que lanzan las mujeres cuando ven que acontece algo mortal no necesita explicarse diciendo que perseguían un fin práctico. ¡Que pretendían espantar, por ejemplo, a los espíritus! ¡Los espíritus que conoce la religión griega arcaica, tales como las harpías, no se habrían dejado espantar con tanta facilidad! ¿Y hasta qué punto sería ajeno a la realidad considerar la posibilidad de que se tratase de un grito de alegría, basándose en que las lamentaciones estaban prohibidas en los lugares sagrados[252]? ¡Por supuesto que no es una queja lo que resuena en el punto culminante de toda la ceremonia sacrificial! También resuena en él la alegría, la alegría de esta fiesta natural y contradictoria como la propia naturaleza. En el fondo es el natural espanto ante lo que se hace presente. El hecho de que el alimento brote de la muerte de protegidos nobles de los dioses y —en la época arcaica— próximos a ellos: así se puede describir lo que hay de divino en el gran sacrificio del buey que celebran los griegos.

Esta concepción se confirma por costumbres muy ancestrales que se han conservado al margen de la poesía homérica y que están relacionadas con la matanza del buey[253]. La ceremonia de la *Buphónia* ateniense ha resaltado con suficiente claridad el aspecto asesino de la matanza del buey. Los propios griegos fundaban la santidad del buey en la idea de la agricultura como ámbito sagrado presidido por Démeter: el animal que tira del arado es merecedor de cuidado y atención[254]. Nos encontramos en el terreno del mundo mediterráneo antiguo y no muy lejos de las culturas en las cuales el buey era un animal sagrado y una manifestación de lo divino. Sin embargo, para comprender el carácter festivo natural de la matanza del buey, es suficiente que nos imaginemos el

aspecto que el animal tenía en el ámbito de poder de Démeter: un aspecto que es griego y que no es ajeno al mundo homérico, si bien permanece en un segundo plano en la poesía homérica. Lo nutriente que es al mismo tiempo alimento —así podría describirse este aspecto— lo nutriente que hay que matar para que se convierta en alimento. En este sentido se emparenta el buey con el fruto demétrico, el trigo, que también hay que segar. Sabemos que esto también lleva inherente un carácter festivo que se conservó durante mucho tiempo.

En el animal muerto no se veía un individuo, como tampoco se veía en el trigo segado, sino siempre toda la especie[255] que sufre, trabaja, muere y se convierte en alimento. En el ámbito demétrico, el buey muerto no se identifica con la diosa ni es tampoco su manifestación como la vaca es normalmente la manifestación de la diosa de la luna o de grandes diosas lunares. Le está próximo como participante en la agricultura y se encuentra bajo su protección. Sin embargo, por mucho que grandes dioses como Zeus o Poseidón —para no hablar de Dioniso— aparecen con forma de toro, este sufre como víctima sacrificial una dureza increíble: la dureza de la generosidad de los dioses para con los seres humanos. Pertenece al mundo demétrico en tanto que juega un papel en la agricultura y como alimento. Como ejemplo que habla con especial claridad se podría citar el milagro central de una religión cercana al ámbito mediterráneo: la matanza del toro de Mitra. Según el mito de la religión persa, el fruto demétrico de la tierra es incluso idéntico con el toro primigenio sacrificado: el trigo provenía de sus entrañas[256].

La religión griega con su sentido de la realidad no llevó a cabo esta identificación: se quedó en el parentesco. Clasificó al buey como víctima sacrificial y el fruto demétrico como ofrenda dentro de la misma estructura unitaria: en la estructura de la gran ceremonia sacrificial. Homero no trata tan prolijamente los detalles rituales previos al sacrificio como la acción principal, la matanza del animal. Sin embargo, resalta con énfasis suficiente esta parte de los preparativos: el esparcir la cebada —la *ulai* o *ulochythai*— en ese estado especial que era precisamente el adecuado para el sacrificio[257]. En la cebada, la materia de la ofrenda previa, estaba presente el mismo aspecto divino del mundo que en la materia principal del sacrificio, en la propia víctima sacrificial, a saber, su aspecto alimenticio. Ya hemos visto entre los australianos que uno hasta podía embriagarse por ese aspecto del mundo y representarlo en una danza cultual[258]. Ese aspecto del mundo era aquí festivo, o sea, estaba completamente presente: con su lado de la vida y su lado de la muerte, con todo su trasfondo oscuro.

El primer plano lo ocupa el festín sacrificial. Es la consumación del sacrificio. Ya conocemos el carácter festivo natural del convite. El convite es festivo en todo el mundo, si bien —al menos en el mundo antiguo— todavía no era por sí solo una fiesta. Aunque no sea ningún festín sacrificial propiamente dicho, exige por así decirlo la presencia de los dioses. Son invocados y reciben su parte[259]. Resulta extremadamente difícil distinguir entre el festín del sacrificio y un banquete corriente en la antigüedad. Conociendo las circunstancias de la época histórica, hay que suponer que todo animal de matanza se consideraba y se trataba de hecho como víctima sacrificial[260]. De esto no cabe la menor duda en lo que respecta a la vida estatal y a la vida del tiempo heroico, tal como la

describe Homero. En la *Ilíada*, los banquetes son «banquetes de los dioses». Forma parte de la idea del festín sacrificial la presencia divina, que va más allá del carácter divino del alimento y de la bebida y que es más espiritual.

Ser humano y dios, presentes el uno para el otro en el banquete festivo, de forma que, en el sentido griego, «sepan» el uno del otro: esta es la idea fundamental del culto griego. Los monumentos de la religión griega, los literarios y las inscripciones, están llenos de invocaciones de los dioses, de gritos de llamamiento y de invitación, de cantos de llamada y advenimiento que celebran su llegada[261]. También existían, aparte de los festines de sacrificio, agasajos para los dioses —*theoxénia* y *theodaísia*— realizados con todos los símbolos de la hospitalidad, especialmente para los dioses errantes o lejanos, como los Dioscuros, Asclepio o Apolo, que en este sentido se llamaba también Teoxenios. A este fenómeno se contrapone la omnipresencia del dios israelita: «¿No soy yo por ventura un Dios que se halla cerca y no un Dios que está lejos?... ¿No lleno yo los cielos y la tierra?», dice el Señor[262]. El profeta distingue aquí conscientemente a su Dios de los dioses de las otras religiones orientales antiguas, a los cuales los dioses griegos están próximos. Sus últimas palabras dan en un rasgo particular del rito sacrificial griego, sin referirse a él de forma consciente: la víctima sacrificial era levantada del suelo, de tal modo que no podía tocarlo, cuando la ofrenda iba dirigida a los dioses de arriba, los celestiales y olímpicos, y era aplastada contra el suelo cuando iba dirigida a los dioses subterráneos o a los difuntos[263].

Los dioses griegos se relacionan con el mundo de manera diferente que el dios de los israelitas. Sus movimientos van asociados en gran parte a los movimientos del cielo. Es falso explicar su ir y venir señalando que sus ámbitos de poder estaban limitados en el espacio y vinculadas a sus lugares de culto. Cada lugar de culto se hallaba en el centro de un mundo circular y cada santuario griego es un santuario de la naturaleza. No sólo relacionado con el paisaje, sino también con uno de los dos hemisferios: sea con el de arriba, el cielo, sea con el de abajo, el mundo subterráneo. Esto queda demostrado por la situación del altar, que queda al aire libre incluso aunque se construya allí un templo. Una *eschára*, un altar para los subterráneos, estaba relacionado con estos allá donde se encontrara. Todo lugar griego destinado al sacrificio esperaba la llegada de la divinidad, salvo cuando esta ya estaba presente. No nos ha sido transmitido ni es pensable que un heleno explicara la llamada dirigida a sus dioses y la venida de estos por la limitación de su poder y no por su facultad de estar en todas partes donde se les espera, aunque quizá no en todo momento. Entre los dioses había también algunos de cuya esencia especial formaba parte el ser «el dios lejano» o el «dios que viene»[264]. Lo característico de la religión griega no es la relación local de sus dioses con el ser humano, sino que tal relación podía superarse del todo para dar lugar a la convivencia.

¿Han experimentado realmente los griegos de la época histórica esta convivencia? Hay dos respuestas para esto. Una es la del ser humano religioso de todos los tiempos y la ha dado Walter F. Otto[265]: «Sólo podría abrirnos los ojos una experiencia, aunque confiar en ella sería una osadía: el que fuéramos capaces de volver a sentir lo que significa tener a un dios en proximidad inmediata.» La otra respuesta fue dada por los griegos mediante su mito del primer sacrificador, que era un dios, pero que mató a la víctima sacrificial como repre-

sentante de los seres humanos para comer conjuntamente con los dioses: el mito de Prometeo, que era al mismo tiempo el mito de la existencia humana, de la distancia entre dioses y seres humanos[266]. Después de que Prometeo engañara a los dioses por medio de la ceremonia sacrificial que para los griegos siempre conservó su validez, los dioses nunca pudieron aparecer de verdad en ella, sino a lo sumo en el juego y la apariencia. Sin embargo, también este mito presupone la idea de la convivencia. Al estilo de la experiencia religiosa griega correspondía el que los dioses aparecieran en la atmósfera festiva del culto, lo mismo que su epifanía en la atmósfera festiva de la poesía correspondía a este estilo.

La idea del sacrificio griego sólo se realizaría por medio de una epifanía completamente clara y una verdadera convivencia con los dioses. Esa proximidad que los griegos experimentaron en época homérica y también durante mucho tiempo en la época histórica, no era una convivencia propiamente dicha. Experimentaron con plena claridad esta convivencia con los dioses en el festín del sacrificio —así cuenta Homero— sólo los pueblos cuya existencia flota entre divinidad y humanidad y que incluso están más cerca de los dioses que de los hombres: los etíopes y los feacios[267]. De estos últimos dice su rey Alcinoo: «Pues al menos hasta ahora los dioses se nos aparecen siempre de forma clara cuando les ofrecemos espléndidas hecatombes y comen con nosotros, estando sentados donde nosotros.»

Difícilmente podía expresarse con mayor claridad y agudeza la idea de la convivencia con los dioses —como idea que se hizo realidad en una existencia ideal y ya no lo hace. Una existencia tal, como realidad espiritual, forma parte como complemento y fundamento de la existencia griega, de la que se destaca en la mente del gran poeta. Sin embargo, no sólo Homero pensaba así. Las religiones de los pueblos arcaicos gustan de fundamentar sus actos de culto diciendo que fueron introducidos por los dioses o por antepasados divinos en la época ancestral en que dioses y hombres tenían trato directo. Esta idea fundaba el carácter de la religión griega como religión mitológica. La festividad en la que el resplandor de una idea religiosa se concretaba, por así decirlo, y se hacía temporal, se separaba del tiempo susceptible de cambio y se convertía en un tipo especial de tiempo: en el tiempo ancestral.

El dorado resplandor inherente a la festividad que, todavía para Píndaro, transformaba los ramos festivos de los vencedores en ramos de oro[268] convertía aquel tiempo ancestral en una época dorada y las ideas que se trataban de hacer realidad en el culto en la época histórica en realidades de la época dorada. Lo que Alcinoo cuenta de la situación feacia, aparece en Hesíodo como la situación de ese período feliz del mundo. Sólo nos ha llegado como cita fuera de contexto lo que había de aparecer como imagen primigenia de las Teoxenias, tanto para los griegos como para nosotros. En un excelente trabajo sobre Hesíodo se califica incluso de «fenómeno primigenio del sentir cultual griego» que «como tal no es susceptible de una descomposición lógica»[269]: «Comunes eran entonces las comidas, comunes los asientos para los dioses inmortales como para los hombres mortales», así rezaba la frase en Hesíodo.

Existe la idea mística de la convivencia de los seres humanos con la divinidad: su forma absoluta es la *hénosis*, la unión. Sus diversas formas antiguas tardías se conocen mejor como la forma de la convivencia no-mística con los dioses.

En la cita mencionada, esta forma se encuentra presente con absoluta pureza. Partiendo de Homero y Hesíodo, podría describirse así: sentarse juntos, alimentarse y saber, contemplándose unos a otros, en el estado primigenio de la existencia. De este modo se expresaría de manera general. Como idea general, admite también formas de expresión no griegas. Aparte de los incontables ejemplos de las llamadas religiones naturales, aparece entre los israelitas como la visita de Dios y de sus dos ángeles a Abraham en el encinar de Mambré (270). La forma absoluta —expresada en términos griegos— es en Homero la etíope y la feacia, en Hesíodo, la descrita en un fragmento sobre las comidas conjuntas de los dioses y los seres humanos. Sigue viva como idea de congregación en el hogar y la mesa de todos los divinos entre los hombres y de «los otros inmortales» en la filosofía arcaica y en el culto de los héroes. Aquí ocurre en efecto que «une en asociación indestructible al héroe alejado con los dioses como con su estirpe.» En Virgilio encuentra una expresión clásica en el último verso de la IV *Égloga*, donde, desde otra perspectiva, se dice del hombre no divino:

nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est—
«Ningún dios le ha honrado con la mesa, ninguna diosa con la cama.»

Una forma así no es susceptible de ninguna descomposición lógica. Sin embargo, se puede remontar a sus premisas: a la idea en que descansa. Esta idea —idea básica no sólo del culto griego, sino de la religión y la existencia griegas— es expuesta por el propio Hesíodo. Subyace como idea básica a la idea de la época dorada. Para Hesíodo, el mito de la época áurea no enunciaba otra cosa que esa otra idea. Habla de esta época en dos formas: o como un estado inicial, no denominado especialmente, en el que la existencia humana y la divina no estaban aún separadas, o como una edad denominada perfectamente delimitada que sólo podía recibir un nombre relacionado con el oro. Le siguen las edades de la decadencia, denominadas con nombres de metales menos valiosos, salvo la edad de los héroes, muy propia y particularmente griega, una doctrina que Hesíodo parece haber adoptado de oriente[271]. Según la versión expuesta en sus *Trabajos y días*, los dioses olímpicos también crean la «estirpe dorada de la humanidad». Sin embargo, introduce la descripción de esta estirpe con la clara formulación de esa otra idea que se presupone por la idea de la edad de oro[272]: «Que el mismo origen tienen los dioses y los seres humanos».

La aparente inconsecuencia es señal segura de nos encontramos ante el texto original[273]: no se va a insertar algo que echa por tierra todo cuanto viene a continuación. La forma dura y directa de la frase demuestra también que contiene de hecho una idea evidente para los griegos: una idea tan evidente como puede esperarse de una idea fundamental de la religión griega. Píndaro dice lo mismo[274]. «Una es la estirpe de los hombres, una la de los dioses: de una madre hemos tomamos ambos el aliento.» Hesíodo no habla en ninguna parte de un primer hombre (y eso que los hombres primigenios eran conocidos por la mitología griega[275] y que describe en dos ocasiones la creación de la mujer primigenia). Donde expone la doctrina de las edades del mundo, que presupone la creación de las diversas «estirpes» —idénticas a cada edad—, sabe de una estirpe de seres humanos creada de la materia de los fresnos

que por su dureza encajaba en la edad del bronce[276], como las astas de la lanza de madera de fresno en la punta de bronce. Por lo demás, la estirpe humana es para él idéntica a la estirpe de los fresnos[277]. Los fresnos, como seres divinos —ninfas que tenían nombre de fresnos—, fueron engendrados junto con sus hermanos las Erinias y los Gigantes por las gotas de sangre de Urano que cayeron en la tierra y la fecundaron[278]. Del mismo origen que los dioses, que también provienen de Urano y Gea, cielo y tierra, y sin embargo constituyen una estirpe mucho más sombría: son los hombres. No obstante, la estirpe humana no se destruye como la estirpe de los gigantes[279]. Sólo Zeus podría destruirla, pero no lo hace desde que Prometeo robara el fuego para los seres humanos. Esto no contradice la doctrina sobre las edades del mundo de Hesíodo. Él también desea vivir después de la última estirpe, por lo visto porque comienza de nuevo el gran ciclo de las estirpes[280].

Esta idea de la humanidad —la de una relación fraternal con la divinidad— es la que presupone la idea plena del sacrificio griego.

2. De la risa de los dioses

Así como, de una parte, el tipo griego de relación del ser humano con dios se alumbra mediante la idea griega del sacrificio, por otro lado se ilumina por medio de la risa de los dioses. No por la risa maligna de Zeus al final de su disputa con Prometeo, tal como se expone en los *Trabajos y días*. El relato de Hesíodo se basa en la diferencia entre el *nûs* de Zeus y la mentalidad titánica de Prometeo. El *nûs* es en Zeus quieto y tranquilo como un espejo y se muestra en él de forma pura y perfecta. El espíritu titánico, en cambio, es inquieto, ingenioso y, de forma sagaz y premeditada, siempre está en busca de algo. El objeto del *nûs* es aquello que realmente *es*. El objeto del espíritu titánico es la *invención*, aunque sólo sea una mentira ingeniosa, un engaño que hasta los dioses admiran y en el que se deleitan. Corresponde al *nûs* la *alétheia*, la «verdad» en griego, que es mejor traducir por «desocultamiento», el verdadero significado etimológico de la palabra[281]. Suena en ella la negación de la *léthe*, del ocultamiento y del olvido. La mentalidad titánica ama lo «torcido»: el epíteto de Cronos en Hesíodo[282] proviene de allí[283]. Torcida es, por su esencia, la mentira, pero también un invento ingenioso como el lazo, que en griego también se llama así[284].

El complemento necesario del *nûs* es el ser. Cuando se extingue el *nûs*, el ser queda ciego. El complemento necesario del espíritu titánico es la miseria espiritual y general: estupidez, imprudencia, torpeza. Después de cada invento de Prometeo queda una nueva miseria para la humanidad. Tras la ofrenda concluida con éxito, Zeus sustrae el fuego a los mortales. Y cuando, tras el éxito del robo del fuego, Prometeo fue sustraído a la humanidad para recibir el castigo, quedó Epimeteo como representante de los seres humanos: en lugar del listo quedaba —como complemento— el necio. El profundísimo parentesco entre estos personajes se refleja en el hecho de que son hermanos. Podría afirmarse: un único ser primigenio listo y necio aparece aquí escindido en dos personas[285]. Prometeo es el que piensa por adelantado, Epimeteo, el que reflexiona demasiado tarde. Es el quien, por su imprudencia, recoge como rega-

lo de los dioses a Pandora, la última fuente inagotable de miseria para la humanidad. Zeus —así nos cuenta Hesíodo este último acto de la disputa entre las dos mentalidades—, Zeus, el que sabe viendo que los seres humanos se deleitan en la mujer y aman su propia desgracia, suelta una carcajada[286].

Pero también en general ríen los dioses griegos y ríen de otra manera. La famosa «carcajada homérica» es su hilaridad, y se ríen de sus congéneres. Esto asombró tanto a la mayoría de los intérpretes que negaron todo significado religioso a las escenas divinas homéricas. Se pretendía ver en estas escenas creaciones de un espíritu ya más o menos irreligioso o decididamente no-religioso[287]. Habla en contra de esto la propia concepción de los griegos, los cuales responsabilizaban a Homero de la religión de país, sea de forma negativa como Xenófanes o de forma positiva como Herodoto. Es obvio, sin embargo, que un fenómeno que destaca de este modo por su extrañeza se ha de entender en un principio sólo como un fenómeno característico, independientemente de que a nosotros nos parezca religioso o irreligioso.

Lo característico se manifiesta aquí particularmente cuando se compara la risa de Zeus, que ve la naturaleza del ser humano y prevé sus consecuencias, con situaciones en las cuales dios y el ser humano se enfrentan en otras religiones. Para comprender la forma específica de lo divino que es característica primordial del dios de la religión israelita, citaremos las palabras de Abraham en su diálogo con el Señor sobre la suerte de los sodomitas: «Me he atrevido a hablar contigo, yo, que soy polvo y ceniza»[288]. Así expresa Abraham la naturaleza del ser humano, que corresponde a una forma particular de lo divino en cuanto efecto suyo en el sentimiento del ser humano[289]. Esta forma aparece contra los sodomitas como fuego aniquilador. La ceniza o tierra seca (de la que se extrajo al primer hombre) y el fuego se corresponden. El fuego, por ejemplo, no es dios, sino sólo un símil para expresar la relación de dios con el ser humano, como la ceniza y tierra son un símil del ser humano en su relación con dios. El fuego es la ira de Dios, de la que la criatura toma conciencia a través del sentimiento de su propia «destrucción».

A la vista de esto, la idea de la risa superior también tiene todo el derecho de concebirse como una idea religiosa. Y de la misma comparación se deduce claramente lo característica que es para la religión griega. Esto en sí ya es característico: en la experiencia religiosa judeo-israelita, la ira de Dios se enfrenta al sentimiento de la propia destrucción de la criatura, sentimiento contra sentimiento. Pero también puede estar, de un lado, el amor de Dios por el ser humano —y ahí está, de una manera que lo supera todo, en la religión de Cristo— y del otro lado puede estar también el sentimiento de la propia destrucción... ¡de tanto amor! En comparación, la religión griega debe parecer carente de sentimientos. Entre los griegos, idea se enfrenta a idea. Hesíodo expone la idea que corresponde a la risa de Zeus: la idea de la contradictoria existencia humana, donde uno se recrea en la propia ruina y donde se ama la propia desgracia. En las religiones orientales existe una risa asesina y mortal[290], una risa «abismal»[291] y también una risa creativa de la divinidad[292]. Aniquiladora es quizá la risa de Zeus: pero nadie muere de ella. Nada se modifica por ella en la contradictoria existencia humana, cuyos representantes son Prometeo y Epimeteo con idéntico derecho. ¿Qué se aniquila mediante esta risa? La importancia de toda la miseria titánica, expresada en la figura de los dos titanes. Ante el Jeho-

vá airado, toda criatura se convierte en ceniza. Ante Zeus, el espectador riente, la eterna estirpe humana representa su eterna comedia humana.

¿Habría sido soportable que los griegos miraran siempre así su existencia? Desde luego que no, si los dioses no hubieran sido los dadivosos. No se esperaba de ellos la elección y el amor, sino la amistad y la plenitud, precisamente aquello que ocurría en la idea cumplida del sacrificio griego y —en la medida de lo posible— en la fiesta del sacrificio. La palabra *phílos*, que también aparece en combinación con *theós*, es la próxima al «amigo». El ser humano con sus contradicciones podía parecer bastante cómico a los dioses. Desde el punto de vista de Zeus, la humanidad transparentaba el comportamiento de los titanes astutos y necios. Pero los mortales comunes y corrientes de Grecia gustaban de compartir esta característica, siempre rayana en lo cómico para la sensibilidad griega. Sus portadores menos astutos eran los silenos y sátiros, cuya existencia próxima a la naturaleza no significaba desgracia. Pero el ser la estirpe hermana desgraciada de los dioses — esta idea griega de la humanidad es, sin embargo, trágica en su esencia. Trágica a partir de la relación fraternal con los dioses. «De una madre hemos tomado ambos el aliento», dijo Píndaro de la estirpe de los seres humanos y de los dioses. «Pero», así prosigue, «nos separa todo el poder dividido de forma que aquí no hay nada, allí en cambio se alza de bronce, sede inmutable, el cielo eterno.» Tal separación —precisamente por ser separación, el resultado de una escisión y decisión primigenias— es más que dolorosa: es trágica.

En Píndaro, esta tragedia tiene su típica forma griega de la polaridad: de un lado — de otro lado. De un lado, reconoce a la humanidad, con claridad apolínea, como nada. Del otro, donde la humanidad se encuentra fraternalmente unida a los dioses, ve reposar sobre ella el resplandor proyectado por Zeus y celebra el resplandecer del ser heroico en el espectáculo de las grandes fiestas agonísticas. No sólo el aspecto cómico semititánico y semisilénico pertenece a la idea griega de la humanidad, sino también el heroico: en este, el parentesco con los dioses se pone de manifiesto con claridad.

Así como la sede de lo cómico está en lo titánico y silénico, la sede de lo trágico se halla en lo heroico. Si la idea griega de la humanidad es trágica por la unión fraternal entre seres humanos y dioses, lo será con mayor pureza allí donde esa unión se hace realidad de la forma más pura: en el héroe. Según Hesíodo, los héroes son «semidioses», su estirpe, a la que Hesíodo concede una edad particular, es una «estirpe divina»[293]. En Aquiles, en quien Homero representa con mayor pureza al héroe, la polaridad de nulidad y divinidad aparece coincidiendo en un único destino. Aquiles es un semidios, hijo de una diosa. A otros héroes se les descorre la niebla de los ojos sólo en un raro instante, tan sólo excepcionalmente se les concede una visión clara, como a Diomedes en el fragor del combate o a Héctor cuando prevé el fin de Troya y de la casa de Príamo. Aquiles, por medio de su madre, tiene los ojos abiertos para ver aquello que queda oculto a los hombres corrientes. Con ojos abiertos elige la futilidad de la existencia humana cuando entra en la cadena de las consecuencias de los actos epimeteicos: los actos de Patroclo y de Héctor. Escoge la aniquilación: no para divinizar la nulidad humana, sino para guardar la forma propia, a la que pertenece la fidelidad del héroe al compañero. ¡No puede ser otra cosa que el héroe con *esa* muerte elegida por él mismo! Es una simplificación, pero

en absoluto contraria al sentido de Homero, que el mundo en la *Ilíada* toma primordialmente un aspecto heroico[294]. Este mundo heroico descrito por Homero honra a los dioses con sus sacrificios: con sacrificios realizados según un rito prometeico adoptado de un mundo más antiguo, pero que el poeta acercó, en la medida de lo posible, a la idea pura del sacrificio griego. Pero también sobre este mundo resuena la risa de los dioses. ¿Cuál es el sentido de su risa en relación con el aspecto trágico de la idea de la humanidad? No se ríen por una intención especial del poeta, sino desde la espontaneidad más natural. Y no se ríen del destino de los héroes, a pesar de que estos no están exentos de las contradicciones humanas. Zeus es quien menos se ríe de esto, él, que desearía salvar a Héctor de la muerte, consecuencia de su acto epimeteico[295]. Si la risa esconde algo aniquilador, en Homero no se dirige contra la humanidad, y menos aún la enigmática risa de Zeus en el canto XXI de la *Ilíada*. Sin embargo, esta risa tiene su sentido en relación con la humanidad trágica, como lo tenía en Hesíodo en relación con la humanidad cómica.

En Homero, las escenas de hilaridad de los dioses ni son burlescas ni hay nada en ellas que se dirija contra la perfecta figura de los dioses. Desde luego, la risa les es inherente. Ellos ríen y ellos son el objeto de la risa. La risa de los dioses entre ellos es algo extraño que exige ser comprendido. Basándose en la filosofía del arte de Schelling, se dijo que la risa de los dioses perfila con más claridad y nitidez su figura. La figura, se dice, significa también límite y el límite, finitud, pero la risa «permanece eternamente en el séquito de la finitud espiritual... y hasta de un ángel puede uno reírse cuando se es arcángel»[296]. Por eso se tornan también ridículos los dioses homéricos cuando alcanzan los límites de su ámbito de dominio y poder. La risa estalla, se dice, en el punto de contacto entre lo finito y lo infinito[297]. Esto parece acertado, por ejemplo, cuando Hefesto aparece en el papel de Ganimedes en el primer canto de la *Ilíada*[298]. El propio dios parece hacer uso consciente de la fórmula de la estética según la cual una violación de los límites de la propia forma suscita risa. Aunque el arte de Homero no fuese tan consciente, merece, sin embargo, nuestra admiración. De este modo describió también la *figura* del dios. La forma de Hefesto destaca tanto más por el contraste con el bello Ganimedes. Pero ¿no destaca esta forma también de la figura de los olímpicos?

No se trata aquí de formas que deban juzgarse desde una perspectiva estética, sino de la diferencia entre dioses y titanes. Este artesano entre los dioses es, de hecho, un personaje titánico, próximo a Prometeo por su esencia y su culto[299]. A través de la primera y más clásica escena de dioses rientes llegamos a lo titánico como forma primigenia de lo cómico. La figura de los titanes tiene sus modelos en el Próximo Oriente[300]. Era en un principio propia de dioses extraños que los griegos veían desde cierta distancia y con perfiles característicos particulares. Hefesto también fue y siguió siendo un dios extraño. Pero no por este motivo se reían de él. En su figura, lo titánico es recibido por el mismo mundo de dioses griego. La otra famosa escena de risa de los dioses, la historia del adulterio de Afrodita con Ares y del ingenioso ardid del engañado Hefesto[301] nos conduce igualmente muy cerca de lo titánico. Ahí es el propio Hefesto quien con prometeica argucia y destreza pilla a los adúlteros, pone al descubierto su propia vergüenza y queda aún más en ridículo. Las impacientes palabras de Poseidón[302] le harían sentir lo cómico de su comporta-

miento si no fuera porque lo cómico ya se encuentra en su propia figura. Mas también está el otro héroe de la historia y el otro objeto de las risas: Ares. Es totalmente cierto: «A ninguno de los demás dioses podríamos imaginar ni por un instante en su situación, ni siquiera a Hermes, aunque este diga que se cambiaría sin más con él»[303]. Los dos hijos de Hera son dignos uno del otro. Ares, con su combatividad insaciable, representa aquello que podemos llamar «titánico» en contraposición a lo divino. Y a esto se suma un tercer elemento, un aspecto que los propios griegos califican de «obra de Afrodita». La diosa no es cómica. El poeta la deja en un segundo plano; «al hacer desaparecer casi del todo su persona, muestra la obra de su eterno poder»[304]. En este aspecto de su obra, lo indecente y lo cómico quedan eternamente unidos, como también quedan unidas las palabras de Hefesto, que grita «¡ridículo!» y «prohibido!»[305]. La antigüedad también atribuía una manifestación de lo indecoroso y cómico, lo priápico, a los titanes[306]. Lo que suscita la risa entre los dioses no es un comportamiento divino, sino un comportamiento titánico *en este sentido*.

¡No se puede suponer que el poeta olvidara que describe a dioses! Tampoco es creíble que quisiera destruir, por así decirlo, a los dioses que describe con tal arte. Otra cosa provoca la risa de los dioses. El comportamiento cómico de Hefesto en el canto I de la *Ilíada*, por el que muestra incluso de forma involuntaria algunos rasgos titánicos de su presencia —su tosquedad y su mutilación— y provoca así la gran risotada, tiene precisamente la intención de suscitar esta risa. En su bondad, tan propia de un ser natural como cierta crueldad inocente— quiere romper la tensión reinante en el gran matrimonio divino, entre sus padres Zeus y Hera, una tensión en la que salía a la luz el lado sombrío y titánico de esos dos hijos de Cronos. Discordia y tensión, lucha y derramamiento de sangre son titánicos por naturaleza. Su seriedad titánica se aniquila mediante esa risa. Este es su sentido. También esa risa brota de un fondo primigenio titánico: del fondo primigenio de los propios dioses que un poema de carácter prehomérico describió con más libertad y probablemente en concordancia con poemas mitológicos del Próximo Oriente (307). En la *Titanomachía* de Eumelo o Arctino, que siguió la línea de la epopeya antigua, se encontraba todavía este verso: «En el centro bailaba el padre de los seres humanos y de los dioses.»[308] El estilo de Homero, que es al mismo tiempo el de su religión, no le permitía llegar a tanto.

En la enigmática risa de Zeus en el canto XXI de la *Ilíada* se manifiesta el sentido de la risa divina, pero también la unidad de dos elementos: esta risa en sí y lo titánico, aquello contra lo que se dirige su poder disolvente. Los dioses se pegan, la tierra trepida, el cielo retumba. Zeus observa «y su corazón, lleno de placer, estalla en una risotada al ver chocar a los dioses en la lucha»[309]. Ríe el corazón titánico, despierta el recuerdo de la vieja lucha de los titanes. ¡No se trata de un resto sin sentido proveniente de algún poema más antigua, de la *Titanomachía*, por ejemplo! La risa de Zeus tiene aquí su fundamento y su sentido: su fundamento en la situación titánica de la lucha, pero su sentido en el hecho de que una lucha de dioses que se presta a la risa pierde su carácter titánico. Se puede hablar, más bien, de una lucha dichosa[310]. Zeus ríe con dulzura cuando Artemisa, golpeada por la sonriente Hera, se refugia llorando en sus rodillas[311]. También entonces, cuando corrió sangre divina en el

canto V —la sangre de la bienaventurada diosa Afrodita—, la sonrisa de Zeus apaciguó el dolor y la discordia de las diosas[312].

Como ser y *noeîn*, el elemento titánico del mundo humano y la risa de los dioses se corresponden. La existencia humana, en tanto que quede recluida en este elemento y no acudan en su ayuda Démeter y Dioniso y otros hijos de dioses como Asclepio, los Dioscuros y Heracles, es miserable; desde el punto de vista divino, ridícula e insignificante de una forma que no necesita mayor explicación. Pero se torna trágica y, de una forma inexplicable, importante en su insignificancia precisamente en su relación con la risa divina. Zeus rompe a reír cuando ve a los dioses en lucha: la seriedad y la importancia de esta lucha se deshacen, la disputa de las figuras indestructibles se convierte en una comedia divina. Zeus dejó pelearse a los dioses, pero se dolía de los hombres[313]. La seriedad de las disputas y de las tensiones, las luchas y los derramamientos de sangre de la desgraciada estirpe hermana de los dioses alcanza en comparación con la falta de seriedad de una lucha «dichosa» una enorme importancia y alcanza el grado de una tragedia que exige espectadores divinos. Para aumentar la grandeza y la pureza de la tragedia, Homero deja incluso que la naturaleza transgreda sus leyes. Cuando Aquiles se lanza a la lucha en la que tomarán parte los dioses, sus caballos adquieren la capacidad de hablar en lenguaje humano y confirman la trágica certeza de su próximo fin[314]. La lucha de los dioses sólo existe para dar más énfasis a la trágica importancia de la lucha de los héroes. En ello no hay sólo un contraste poético o estético, sino también existencial.

La idea pura de la religión griega suprime incluso la ilusión del culto de sacrificio, el autoengaño de los seres humanos que hacen como si pudieran engañar a los dioses. La única ilusión que permite en la relación del ser humano con el dios es la trágica importancia de la existencia heroica como espectáculo para dioses. Y lo más trágico de esta importancia es que ella —cuando se abren del todo los ojos del héroe trágico— ha de desaparecer y aniquilarse por completo ante la risa de los dioses. Pues esa risa no es, como se cree desde la perspectiva de la miseria humana, la risa de una vacua «dicha absoluta», sino señal del ser pleno que todo lo abarca: incluso lo humano y lo titánico.

1940

SER HUMANO Y DIOS SEGÚN LA CONCEPCIÓN ROMANA

1. La vida del *flamen Dialis*

Para caracterizar el tipo de relación que se da en Grecia entre dios y el ser humano, podemos basarnos en las grandes creaciones poéticas. Estas creaciones poéticas contienen descripciones de la celebración del gran sacrificio griego en la época de los héroes e incluso en tiempos primitivos: un relato que forma parte de la serie de mitos parecidos de los religiones arcaicas sobre la introducción de sus ceremonias sagradas. En tales historias primigenias el papel principal no lo desempeñan las personas corrientes de la época histórica ni los héroes de la época histórica entre los griegos, sino seres primigenios. Entre los griegos, los seres dominantes de los tiempos primitivos que por su modo de ser expresaban la naturaleza primigenia del mundo equivalían a unas extrañas figuras llamadas titanes, cuyo nombre probablemente significa «reyes» [315]. A esta denominación va asociado todo un mundo; como mundo primigenio, se desgaja y se distancia del nuevo mundo en que impera Zeus, pero a la vez se representa como su polo antagónico y se extrae por tanto del tiempo. Igual que la ruda naturaleza primigenia continúa existiendo aun cuando el mundo se muestre en su aspecto espiritual, así tenemos como contrapunto y trasfondo complementario de la idea del reinado de Zeus y de todos los personajes olímpicos que esta idea recoge, el posible aunque derrotado dominio de los titanes.

Se manifiesta así la misma polaridad que en las antinomias de Heráclito o en el hecho de que, según Hesíodo, la noche engendra con Erebo (lo más oscuro) el día y el Éter (lo más claro), sin dejar de existir[316]. En las ceremonias de culto griegas sigue siempre presente el mundo primigenio; este no asoma sólo cuando se adoran las grandes diosas de tiempos primigenios, sino también cuando se representa a los dioses olímpicos. Las figuras de los nuevos dioses aparecen al lado, pero aparecen puras, sin mezclarse con nada temporal ni material, como el tipo y el color de las víctimas sacrificiales que en tiempos arcaicos anteriores debían de desempeñar un papel importante. Esas relaciones del todo arcaicas pasan a segundo plano: a Poseidón no sólo se le ofrendaban toros negros, cuyo color estaba en armonía con el dios oscuro, el esposo de la diosa de la tierra Da, sino también animales blancos y rojizos[317]. El culto seguía siendo en su esencia representación, pero el auténtico representador era la mitología, tal como la mostraban los poetas y escultores.

Algo muy distinto ocurre en el culto romano. Aquí parecen faltar la mitología y el arte. Desde luego, estas constataciones negativas sobre un campo no accesible directamente a la historia (pues los testimonios datan de épocas que han sufrido ya la influencia de la religión griega clásica), resultan siempre inseguras. Pero tanto más seguro es el complemento positivo de esa constatación negativa. Si la mitología y el arte se descartan como representadores, la única forma de representación de lo divino que queda es el culto. En efecto, en la religión romana el peso recae casi exclusivamente sobre la ceremonia de culto, la celebración, la vida de los sacerdotes y sacerdotisas. Los fenómenos seme-

jantes que se dan en la religión griega no resisten la comparación: no son ni mucho menos tan característicos del estilo religioso griego como lo son del romano los casos que se conocen de Roma. Es propio del estilo de la religión romana algo que los modernos especialistas de la historia de dicha religión han convertido casi sin excepción en un postulado básico de su trabajo. La religión romana —así reza este postulado— se basa exclusivamente en el acto ceremonial ejecutado con exactitud, *rite*. En una ejecución así se realiza y agota el *ius divinum*, el derecho divino, la relación de lo divino con el ser humano[318] y de este con lo divinio. Tanto para la *pietas* como para la *religio*, Cicerón da esta definición: *iustitia adversum deos*, justicia para con los dioses[319]. Después de lo expuesto sobre la *pietas* y la *religio*, podría decirse que a la «esfera» de la *pietas* pertenece como contenido positivo el *rite*, la ceremonia ejecutada con precisión; y forma parte también de la esencia de la *religio* que no quede ningún hueco, que no se falle nada, que no aparezca ningún factor negativo que pueda afectar la justa actuación.

La ceremonia de culto ocupa de manera tan característica el centro de la religión romana que a su lado tenía que palidecer la mitología —en la medida en que existiera una mitología romana— y que al arte sólo la influencia etrusca y griega le permitió desempeñar un papel relativamente pequeño en el ámbito del culto. Quien crea —como hacen algunos eruditos— que ceremonias de culto tan marcadas como son las más significativas de la religión romana hayan tenido su sentido pleno en un período «predeísta», inalcanzable y sin mitos (un período previo a cualquier adoración de los dioses), tiene que sacar también la conclusión de que la religión histórica de los romanos, orgullosos de su religiosidad y famosos precisamente por ello, se basaba únicamente en residuos ya carentes de sentido que quedaron de un tiempo primitivo y exclusivamente mágico[320]. La existencia de tal período debería demostrarse, claro está. Hasta el momento no se ha presentado ninguna prueba; sólo se suele dar crédito a una hipótesis surgida de una teoría preestablecida sobre la evolución de las religiones. Mediante esta hipótesis se confirmaría la imagen de la religión romana que sólo retiene el lado formal, la «relación jurídica»[321] en la relación entre ser humano y dios y no quiere saber nada de un contenido religioso del culto romano. Sería una conclusión difícil de aceptar a la vista de los testimonios de la historia y de los monumentos literarios sobre la magnitud y sutileza de la *pietas* y la *religio* romanas; y resulta absolutamente inaceptable cuando se sabe lo poco fundada que está la hipótesis de un período predeísta en la historia misma de la religión romana[322].

Religio era por su significado básico una actividad de selección y conservación: suena en ella el verbo *religere*, si bien los padres de la Iglesia prefirieron *religare*. Uno de los resultados de la actividad selectiva de la *religio* consiste sin duda en la reserva oficial de Roma ante la mitología, que no hace sino resaltar lo positivo del culto. Esta actitud responde a la misma *epoché* que se nos ha revelado como característica negativa de la *religio*. Sin embargo, se demuestra que esa reserva, como actividad selectiva, presupone algo positivo, a saber, una forma interna, definitoria de un estilo, que se despliega en todas las manifestaciones de la vida romana. A esta forma se debe que se preguntara seriamente si la religión romana, en vez de ser premítica, no era acaso postmítica: limpiada de mitos a posteriori, desmitificada.

Aunque la tesis era un error en su forma más radical, sí es cierto que la atmósfera limpia de mitos del culto oficial romano, comparada con la riqueza mitológica del mundo a su alrededor, testimoniaba una forma interna que elige sólo el culto y rechaza la mitología. Si a esto añadimos que paralelamente a esta tendencia contra la mitología se desarrolla otra similar contra las imágenes de dioses[323], resultará natural que se reconozca en esta forma un tipo que en la historia de las religiones no es solamente romano. Como en el caso de la conciencia religiosa de los romanos, podría recurrirse a la comparación con la religión israelita. Debemos captar la forma romana —independientemente de toda tesis acerca de un estado originario— de manera particularmente clara y precisa en este punto.

Dos etapas sucesivas de la investigación prepararon el esclarecimiento del tipo de relación que se daba en Roma entre el ser humano y dios. Primero se creyó[324] que el gran número de nombres de dioses y la cantidad ilimitada de seres divinos en la religión romana antigua no se debían en ningún caso a una especial variedad de representaciones religiosas, sino simplemente a la necesidad de reconocer la acción divina en lo más cercano y cotidiano y actuar en armonía con ella. La limitada opinión de que todos esos dioses sólo estaban ahí para el Estado romano (de tal modo se proseguía la idea) habría excluido por completo una profundización en las preguntas acerca de las causas primeras de toda la existencia. No podía haber una leyenda cosmogónica, pues los dioses del Estado romano, que deberían ser los portadores de tal mito, sólo aparecieron durante y después de la creación de un Estado romano. Ni el dogma ni la leyenda podían dar noticia de lo que había antes. La diferencia de edad y de rango entre los dioses no podía depender del momento y la forma en que aparecen en la creación del mundo o dentro de la historia divina, sino sólo de que entraran antes o después en el círculo de las divinidades estatales romanas y de la importancia que tuviera su acción para la prosperidad del Estado. Se dice que estos dioses ligados a lugares y cosas carecían de características personales y de rasgos individuales y coexistían uno al lado de otro sin otro vínculo que el que da la vecindad y las similitudes de su acción. Según esta concepción, la religión romana carecía sobre todo de enlaces entre los dioses y de árboles genealógicos. Cuanto nos narran las épocas posteriores sobre tales cosas se fundamentaba, dicen, por regla general en la libre invención poética o en la combinación erudita basada en el modelo griego.

Esta era y sigue siendo en la actualidad la concepción generalizada sobre la religión romana. En cambio, un grado superior en la evolución de nuestro saber ha reconocido[325] que existen en el suelo romano huellas claras de una mitología extraliteraria, no afectada por la influencia de la poesía griega. Se ha visto también que las huellas se reparten por igual entre componentes romanos antiguos, etruscos y griegos en la religión romana histórica. La imagen de lo divino es en todos ellos la misma que la expresada por el culto histórico romano. Pero en tiempos históricos no parecía haber un intercambio intelectual vivo. El culto evitaba por lo visto tocar asuntos míticos en sus cantos y fórmulas. También silenciaba las concepciones legendarias que van indisolublemente unidas a los dioses tomados de los griegos. En este aspecto, la religión romana estaba incluso en oposición a Italia, de cuyas tradiciones pueden

sacarse suficientes ejemplos que demuestran una interrelación viva entre culto y leyenda. De esta serie de hechos se dedujo que el culto romano histórico —o la religión romana histórica (la decisiva importancia del culto hace que no se separaran en esta concepción)— fue «desmitificado». Un testimonio histórico de este proceder se encontró en Dionisio de Halicarnaso[326], cuando describe la introducción del culto de la Gran Madre de Asia Menor, la Magna Mater, y subraya cómo se desecha todo el ceremonial determinado por el mito. Por otra parte, sin embargo, el culto que no se refería al mito en sus fórmulas tampoco se atrevía a atentar contra él. La agrupación de las parejas de dioses en las Lectisternias, las Teoxenias romanas, por ejemplo, mostraba claramente que se observaba rigurosamente la ordenación dispuesta en el mito.

Así pues, en la ciencia de nuestro siglo siguió a la imagen de una religión romana sin mitos, que sólo describía una media verdad y trazaba una falsa historia de ella, la imagen de una religión «desmitificada» que no pudo desarrollarse de forma consecuente y tuvo que hacer una importante concesión: admitir que el mito seguía presente de una manera concreta en la religión romana. Para esta teoría, la figura desmitificada ejemplar era el Júpiter romano. Sin embargo, su figura es quizá la mejor para demostrar la presencia del mito y el modo en que se expresa en el culto. Ciertas precisiones negativas del culto de Júpiter muestran de forma impecable los perfiles de la imagen mítica primigenia. Este ejemplo demuestra cómo la actividad selectiva que la *religio* significa en un sentido estricto era dirigida por el mito y cómo el propio mito era traducido a la vida por la *religio*. El mismo hecho central del culto de Júpiter es una vida que surgió así y que no era otra cosa que culto a Júpiter: la vida del *flamen Dialis*. Con la consideración de esta vida nos hallamos en el corazón mismo de la religión romana. Por ello es de la mayor importancia que nuestra interpretación se mantenga en un plano fenomenológico, se limite a describir sin recurrir a analogías que desviarían la atención de lo específicamente romano, y no introduzca hipótesis precipitadas en el material transmitido por la tradición.

Una concepción precipitada era considerar todo lo que sabemos del *flamen Dialis* como restos de una monarquía sacerdotal de la Roma antigua[327] o ver el sentido de todos los *flamines*, los que ostentaban este cargo sacerdotal entre las diversas divinidades romanas, en una evolución histórica no demostrada. Los deberes sagrados del rey, así se pensaba del *flamen Dialis*, ese sacerdote especial de Júpiter, fueron pasando poco a poco a él y el resto se transmitió, después del fin de la monarquía, al *rex sacrorum*[328]. Las suposiciones como esta —con la excepción de la creación del cargo de *rex sacrorum*, sucesor manifiesto del *rex*— no tienen base en la tradición y en el fondo no explican en absoluto lo que es el *flamen* ni, en especial, el *flamen Dialis*. Una idea igualmente infundada se manifiesta en el hecho de tomar el *flamen* por una cosa, un objeto sagrado[329], una especie de fetiche, un objeto que se debe preservar con temeroso cuidado de todo daño o mancha. El *flamen* —y muy en particular el *flamen Dialis*— se disuelve por completo en su vida: en una vida que no es la suya, sino la realización de un determinado modo de vida. En este modo de vida toman parte también la mujer del *flamen Dialis*, la *flaminica*, y sus hijos, los *camilli* y las *camillae*.

Las circunstancias de la antigüedad se habían invertido del todo al pensar que este modo de vida sólo era el de una familia ejemplar, la imagen ideal y

artificial de la familia romana y que sus miembros adoraban a Júpiter de forma perfecta sólo porque no tenían otra cosa que hacer[330] en una vida consagrada a la ejemplaridad. Desde luego que al hacer referencia al papel de la mujer y los hijos se señalaba una característica esencial en la vida del *flamen Dialis*. Pero no será muy difícil renunciar a una explicación donde no se precisa ninguna salvo el hecho de que esta vida representa una figura mitológica.

La vida misma de los tres grandes *flamines* —la de los sacerdotes de Júpiter, Marte y Quirino designados con este nombre— se caracteriza por ser una fiesta permanente[331]. El *flamen* no puede trabajar, ni siquiera puede ver a gente trabajando. Diariamente tiene fiesta y lleva la fiesta consigo. Le preceden heraldos que hacen que cese todo trabajo hasta donde alcanza su vista: los *sacra* —las *ceremoniae* que llenan su vida[332]— quedarían mancillados si viera la actividad no festiva de las manos[333]. Festividad y culto no se limitan pues en la vida del *flamen* en absoluto a las épocas de ofrenda y a las ofrendas mismas que ofrecía a su dios (a Júpiter en el caso del Dialis), sino que su vida entera debe contemplarse como una existencia festiva y cultual. A esta existencia corresponde forzosamente (esto es común a los tres grandes *flamines*) la antigua forma de matrimonio por confarreación: los destinados a una existencia de este tipo tenían que proceder de matrimonios celebrados por confarreación y vivir en un matrimonio tal. Todas estas disposiciones, que no sólo valían para el *flamen Dialis*, delimitan en principio y muy en general un determinado modo de vida: como un modo festivo de vida, y la forma matrimonial se especifica como una condición muy general de este modo de vida. En todo caso es digno de tenerse en cuenta que la confarreación misma forma parte del ámbito de Júpiter, por lo cual es precisamente su *flamen*, el Dialis, el que con el *Pontifex maximus* consuma el sacrificio en este acto[334]; y, además, que la palabra *flaminica*, sin más aditamento, se refiere siempre a la mujer del Dialis[335]. Junto a este *flamen* aparece la mujer como persona cultual, como partícipe de la dignidad sacerdotal, mientras que la mujer del Martialis o del Quirinalis queda más relegada a un segundo plano.

La vida del Dialis se caracteriza muy en particular por disposiciones negativas especialmente severas. Ellas se encargan de perfilar de manera rigurosa la forma de vida festiva que sólo lo caracteriza a él. Pero no se llama *flamen Iovialis*, *flamen* de Júpiter, sino *Dialis*, *flamen* del «día» o del «padre día», de Diespiter. Dialis tiene que ver con *dies*. Así se le llamaba en broma a quien era cónsul por un día: *consul dialis*, «cónsul del día»[336]. Desde un punto de vista idiomático podemos dar la razón a Varro cuando define a Diespiter como *id est dies pater*[337]. Este nombre plasma un aspecto de Júpiter, igual que el nombre de Veiovis capta otro aspecto del mismo dios. Ni en el caso de Diespiter ni en el de Veiovis se llegó a un desdoblamiento de los diversos aspectos particulares de este gran dios. La literatura también habla de Veiovis con toda naturalidad como de un Júpiter[338]. El aspecto más oscuro de Júpiter, que designa el nombre de Veiovis, traducido en griego por *Zeus katachthónios*, Zeus subterráneo[339], es una figura divina de contornos más precisos que este, el cual entre los griegos está rodeado por la oscuridad de los cultos secretos. Veiovis tiene en Italia muchos puntos de contacto con la figura de Apolo[340], se presenta en todo como el aspecto más oscuro de este dios griego. Pero el desdoblamiento no se llevó a cabo del todo en Roma. Veiovis sigue siendo para los romanos *Ve-iovis*: distinto de

Júpiter —sea cual sea el significado del prefijo *ve*[341]— y al mismo tiempo una especie de Júpiter. La unidad de una figura de Júpiter, que no sólo es celestial, sino también subterránea, no se deshace de forma definitiva. Incluso cuando ante nuestros ojos se extienda sólo resplandor —en la vida del *flamen Dialis*— tendremos que descubrir los nexos con el aspecto oscuro.

De este tipo de vida festiva se mantiene rigurosamente alejado todo aquello en que se revela la muerte —un aspecto del ámbito ctónico. El *flamen Dialis* no puede tocar nada muerto, ni entrar en un lugar donde haya una tumba[342]. No puede contemplar un ejército dispuesto para el combate, ni montar un caballo, mientras que, por ejemplo, el *flamen Martialis*[343] se relaciona con la muerte y el corcel cuando se produce el sacrificio del corcel de octubre[344]. Esto, unido a la circunstancia de que tanto a él como al *flamen Quirinalis* se les permitiera una actividad bélica permanente[345], responde al carácter marcial de su vida. Al *Dialis*, en cambio, lo más que se le permitía era tomar parte en el cortejo fúnebre en que los antepasados estaban representados por sus *imagines*, máscaras mortuorias[346]. O sea que no se temía la mácula cuando, por motivos no del todo claros, podía manifestarse el contacto de los ámbitos celestial y subterráneo. Existen ejemplos de ello: en los *fasti Praenestini*, el calendario de Palestrina, la fiesta de los difuntos (23 de diciembre), la *Larentalia*, aparece como *feriae Iovis*, y en los *fasti Amiternini*, el calendario de Amiterno, otra celebración lúgubre, la *Poplifugia* (5 de julio), aparece con la misma apostilla.

El perro y las judías son gratos a los infernales; les son ofrendados. El *flamen Dialis* no debe tocarlos ni simplemente nombrarlos[347]. Con la misma severidad le está prohibido todo aquello por lo cual ese mismo ámbito se mostraba como perteneciente a Dioniso, un Dioniso arcaico que era señor de los infiernos y un gran cazador[348]. Por la prohibición de comer carne sin cocer, el *flamen Dialis* se hallaba en oposición al *Diónysos Omestés*, en cuyo culto se comía carne cruda[349]. Las mismas disposiciones lo separaban del ámbito de Déméter, la Ceres de los romanos: al *flamen Dialis* le estaban prohibidas la harina y la masa de pan con levadura[350]. Lo importante son estos ámbitos en sí, no los nombres griegos o romanos de las divinidades correspondientes que en la antigua Italia tenían el mismo significado en todas las lenguas. Un animal y una planta del ámbito dionisíaco son la cabra y la hiedra: ambas le estaban tan prohibidas al Dialis como el perro y la judía[351]. Y para que tampoco falte en este contexto la más alta manifestación vegetal de lo dionisíaco, donde rebosan sus fuerzas[352]: el Dialis tiene prohibido entrar en un parral cubierto de sarmientos[353]. Frente a esto, lo vemos desempeñar un papel en las *Lupercalia*, donde se sacrifica un macho cabrío[354], y él abre la vendimia, sacrificando un cordero a Júpiter y cortando al mismo tiempo el primer racimo mientras se extraen las vísceras del animal. Los viñedos de los alrededores de Roma se hallaban, al menos a partir de la época de las primeras uvas maduras en agosto, bajo el dominio de Júpiter[355]; de ese modo se limitaba tal vez la acción de un dios del vino más antiguo y más salvaje.

Con esto hemos mencionado ya dos de las cinco obligaciones positivas del *flamen Dialis*[356]. Otras dos son el sacrificio del *ovis Idulis*, del cordero blanco en los Idus, y el sacrificio a Fides (ambos actos atañen al aspecto más luminoso de Júpiter). La quinta era su función en la confarreación, esa forma de celebrar el matrimonio que debía preceder también a su propio nacimiento. El

matrimonio confarreado era para los romanos el vínculo más sagrado[357]. Pero es también el único vínculo del que participa el Dialis: activamente como sacerdote, que ejerce sus funciones en el acto de la confarreación y pasivamente como hombre que vive en tal matrimonio. Por lo demás, la vida del Dialis no tolera ningún otro vínculo. No puede jurar[358] ni puede llevar nudos en su vestimenta o en su tocado[359]. Hasta su anillo tiene que estar cortado[360]. Quien entraba atado en su casa tenía que ser soltado y las ligaduras habían de ser devueltas al exterior a través del *impluvium*, el espacio abierto encima del atrio[361]. Un esclavo no podía cortarle el pelo[362]. Todo cuanto crecía en él era sometido a un tratamiento especial. El pelo y las uñas que se le cortaban al Dialis se enterraban bajo un *arbor felix*, un árbol que no pertenece a los infernales[363]. Este era el complemento positivo al alejamiento de todo vínculo: como elemento esencial en la vida del *flamen Dialis*, preservada por numerosos preceptos negativos, se manifiesta el crecimiento libre y sin trabas.

Libertad y crecimiento tienen aquí la misma importancia, el vínculo se contrapone a ambas cosas. El ámbito de Veiovis significa el paso de la esfera de la sujeción a la de la libertad: en su recinto sagrado se hallaba el A*sylon*, por el que los esclavos pasaban del estado de servidumbre al primer grado de la vida en libertad[364]. Y Veiovis velaba por el orden de este grado más inferior de libertad: las normas que regulan la relación de clientela[365]. Con este peldaño contrasta ese grado mayor de libertad representado por la vida del Dialis: una libertad que se manifiesta en un crecimiento totalmente carente de trabas y que por otro lado parece asociado a la distinción de la cabeza. La analogía entre el *pileus*, el gorro que se ponía a los esclavos al libertarlos, y el *apex* del Dialis llama la atención[366]. Es sin duda una señal de que la vida del Dialis no se halla sin una cierta conexión por encima del ámbito de Veiovis. La conexión es la que existe entre los dos grados de crecimiento, el crecimiento considerado no como evolución histórica, sino como un fenómeno que puede mostrarse en diversas formas claramente escalonadas: como desarrollo menos libre y como desarrollo completamente libre. En el ámbito oscuro de Veiovis ya se da una especie de desarrollo: los libertos son, por así decirlo, recién nacidos, que en su crecimiento se hallan en la etapa de la niñez y se quedan allí detenidos[367]. Por otra parte, el pleno despliegue del crecimiento en la vida del Dialis tampoco puede flotar desarraigado en las resplandecientes alturas. Esta especie de conexión con lo oscuro quedará clara cuando nos concentremos en el único pero indispensable vínculo del *flamen Dialis*.

El papel del Dialis en el acto de la confarreación se relaciona con razón con el aspecto más resplandeciente de Júpiter. En este aspecto se unen con Júpiter la clara partición de los meses por medio de los idus, los propios idus, llamados «garantía de Júpiter»[368], y la fidelidad (*fides*). Pero él es también el I*uppiter Farreus*[369], el dios por el cual el pastel de escanda, el *far* de la confarreación, se convierte en divino y de ser el medio de una especie de unión corporal pasa a ser la expresión de una realidad espiritual: de la alianza que es en su esencia claridad y fidelidad. Cuanto más objetivo, neutro e incoloro sea el medio del acto corporal —como, por ejemplo, el trozo de pedernal, el utilizado por el fecial en los actos de derecho de gentes—, más apropiado será para indicar una realidad espiritual firme, clara e impersonal. Júpiter está presente, seguro y duro, en un acto jurídico de estas características: como la piedra. ¿Ejecuta la piedra

el acto? ¡El *Iuppiter Lapis*[370], el Júpiter Piedra! Una antigua fórmula nombra a Diespiter en este contexto[371] y lo asocia con la piedra: «Si engaño a sabiendas, que Diespiter me arroje, sin perjuicio de la ciudad ni de la fortaleza, fuera de todo lo bueno, como hago yo con esta piedra.» El matrimonio celebrado mediante la confarreación como acto legal y en presencia de diez testigos[372] es un acto similar: es una alianza. Pero una alianza con un ámbito menos claro y seguro en el mundo del ser humano. El Dialis, como partícipe de un matrimonio por confarreación, se relaciona con ese ámbito a través de la *flaminica*. Seguro que hay una buena razón para que sea ella, la «santa esposa del Dialis»[373], quien informe sobre los momentos propicios y no propicios para contraer matrimonio[374]. A través de su marido tiene relación con Júpiter: es su sacerdotisa, *sacerdos Iovis*[375]. Pero es también la que, en calidad de mujer, sabe directamente y por experiencia propia de ese otro ámbito más oscuro y peligroso e incluso tiene parte de él. Pues al menos habrá que suponer que la *flaminica* tiene una relación con Juno, la gran diosa de ese otro reino, como la tenía cualquier mujer romana. Según nuestras fuentes, hemos de constatar incluso una relación aún más estrecha de la mujer del Dialis con el ámbito de Juno y, por medio de la mujer, también una cierta relación del propio Dialis.

La *flaminica* estaba «por así decirlo, consagrada a Juno».[376] Esto se dice en un contexto por el que se comprende inmediatamente por qué se la concebía estrechamente vinculada a Juno. Se afligía cuando eran arrojados al Tíber los veintisiete muñecos de caña, llamados *Argei*. La denominación de *Argei*, «los de Argos», nos remite a los favoritos de la *Juno Argiva*, los habitantes de Argos, y en un sentido más amplio los griegos en general[377]. Es seguro que por lo menos en los tiempos en que se instituyeron las ceremonias de los *Argei* se tenía conciencia de una estrecha relación de la *flaminica* con la diosa Juno —por aquel entonces ciertamente igual a Hera—. La tradición, que sólo la llama «Dialis», habla en contra de que fuera sacerdotisa de Juno. Su relación con Juno, sin embargo, era natural: se basa en el hecho de que la *flaminica* era una mujer y estaba casada con el *flamen Dialis* como Juno con Júpiter. Como mujer, tenía parte en eso que los romanos llamaron *Iuno*. El significado básico es la mujer joven, el equivalente femenino del adolescente. Según la concepción romana, existe la gran diosa Juno, y cada mujer posee un ser femenino juvenil, su *Iuno* particular. Aunque esta relación parezca poco clara, hay que entenderla con toda su peculiaridad. De este modo se aclarará también toda la relación, igualmente contradictoria en apariencia, del Dialis con todo el ámbito de Juno.

La gran diosa Juno se manifiesta en el cosmos como mitad complementaria de Júpiter. Si a este le pertenece el tiempo luminoso de los idus, a aquella le corresponde el oscuro de las calendas[378]. Igual que son inseparables para los romanos la claridad celestial y Júpiter en su calidad de Diespiter, así es también Juno inseparable de las profundidades subterráneas y del oscuro período de la luna nueva. La cabra y la serpiente, que el *flamen Dialis* ni siquiera podía nombrar, eran sus animales favoritos. La piel de cabra formaba parte de su vestimenta oficial en Lanuvium, en cuya caverna vivía su serpiente doméstica[379]. Es muy probable una antigua adoración conjunta de Juno Lucina y Júpiter, por lo menos en un tiempo y un ámbito que corresponden a la época anterior a la «desmitificación» o que no fueron afectados por esta380. De acuerdo con

su esencia, Juno Lucina habita donde la luz y la vida emergen de las profundidades oscuras. En el tiempo, las candelas ocupan precisamente un puesto similar, que domina Juno en calidad de Lucina, en unión con Jano. Esa misma situación o una parecida corresponde a Júpiter como Veiovis, según indican también las fechas de consagración de los templos[381]. Júpiter y Juno parecen dos hemisferios en su relación mutua. El hemisferio luminoso alcanza hasta las oscuras profundidades, donde se toca con el otro, y este, el oscuro, recibe tanta luz del primero que se eleva a las alturas del cielo.

En una relación tan clara y firme como la que tiene la gran diosa Juno con Júpiter se halla la *Iuno* de cada una de las mujeres con el *Genius* de los hombres. Todo cuanto puede decirse respecto al genio en el ámbito masculino tiene su correspondencia en *Iuno*, en el ámbito femenino. *Genius* significa el «procreador» a través del cual fue engendrado alguien que continúa la procreación. Por eso le está consagrado el cumpleaños del hombre, cuya procreación quedó de manifiesto aquel día[382]. Igualmente, el cumpleaños de las mujeres está consagrado a su *Iuno natalis*[383], por la cual ellas han entrado en un tiempo que se ha de llenar de vida femenina. La vida del hombre se cumple al servicio del *Genius*, la vida de la mujer, al servicio de Juno. Ni el Genio ni las Junones de las mujeres remiten a otra vida que no sea la propia y terrenal. Las romanas consagraban sus cejas a Juno[384]. El motivo se ha puesto de manifiesto por un sorprendente paralelismo en las creencias populares modernas y por observaciones médicas: el crecimiento de las cejas está relacionado con la salud y fertilidad de la vida femenina[385]. A esta atribución de las cejas al ámbito de Juno corresponde, por otra parte, la consagración de la frente al *Genius*[386].

Ese algo divino que cada mujer experimenta en sí misma como su propia Juno, como su femineidad juvenil siempre renovadora, se equiparó con una mitad del mundo. Alcanzaba el cosmos y constituía el hemisferio complementario de aquella otra realidad que a escala cósmica era llamada Júpiter. Pero se quedaba dentro de los límites de una esfera en que lo único decisivo es la juventud: la juventud eternamente fértil del mundo con la facultad de parir. Con ella se correspondía dentro de esa esfera animal el *Genius* como «procreador». Pero el Genio, por su relación con la frente, apuntaba más allá de esa esfera. Penetra en el ámbito alto y celestial de Júpiter, sin que pueda decirse: los hombres tienen su «Júpiter». Las Junones de las mujeres son al mismo tiempo la Juno del mundo. No hay al otro lado un nombre equivalente a esta identidad. Júpiter posee su *Genius*[387]. Sin embargo, se abre un hueco entre aquello que podemos llamar lo «genial» y aquello que podemos llamar lo «jovial», haciendo nuestro una fórmula que pertenece al uso posterior del lenguaje.

En este vacío entra en cierta medida la vida del Dialis. Se la puede llamar «jovial», aplicando el uso actual de la lengua, aunque esta palabra sólo ponga de relieve las características que corresponden al calificativo especial de Dialis. A esta vida pertenece el matrimonio por confarreación, no sólo como alianza que como realidad espiritual debe ser mantenida con fidelidad ejemplar, sino como una realidad de la vida; no sólo como forma, sino como contenido. Pues el Dialis no sólo no se separa de su mujer, sino que deja de ser *flamen* a la muerte de la misma[388]. Se pretendía ver en ello el residuo de un sistema matriarcal en el que la mujer era la verdadera portadora de la dignidad sacerdotal[389]. A esto se objetó que la *flaminica* tenía que ser *univira*: una viuda que

volvía a casarse o una mujer divorciada no eran indicadas para esa dignidad[390], lo contrario de lo que sucede con una soberana matriarcal. Lo que se exigía no puede *explicarse* sino sólo *describirse*: una totalidad, compuesta de dos mitades, que dependen la una de la otra, de manera que forman una pareja formalmente perfecta. De que esta perfección formal, que responde más a una idea mitológica que jurídica, se llenara de vida, se encargaban disposiciones de gran severidad. Estas nos han llegado sólo referidas al Dialis; de una (de la prohibición de ausentarse prolongadamente de Roma) sabemos incluso que le suponía una desventaja en la vida oficial respecto al *Martialis* y al *Quirinalis*[391].

Eran disposiciones que afectaban a la vida del hogar del *flamen Dialis*, o más exactamente: a la faceta nocturna de su vida «genial». Lo que habíamos descrito como libertad y crecimiento coincide con el lado claro y diurno de su vida. Una relación como la de la frente con la cabeza: así podría expresarse la relación del *Genius* con Júpiter, de acuerdo con el modo de ver de los romanos. El impresionante gorro que cubría la cabeza de los sacerdotes romanos —no sólo de los *flamines*, también de los *pontifices* y de los *salii*—, el *apex*, alto y de forma cónica, era propio sobre todo del Dialis. El era el único que tenía que llevar permanentemente ese molesto adorno en la cabeza, y sólo muy tarde, en el siglo I d. de C., se le permitió quitarse el *apex* al menos en su casa[392]. Y *tenía* que quitárselo cuando se preparaba para morir[393]. El predecesor de la mitra parece haber estado relacionado con la esfera jovial más luminosa. Pero al tiempo que una distinción de la cabeza, el *apex* supone también una distinción de la frente, que está consagrada al *Genius*. El Dialis no podía despojarse de su camisa al aire libre, «para que no se quede, por así decirlo, desnudo ante los ojos de Júpiter», se dice explícitamente, con lo cual vuelve a hacerse hincapié en el respeto al ámbito superior, mientras que el *Genius* también se relaciona con el otro ámbito, el menos claro. Este regulaba la vida *flamen Dialis* mediante rigurosas disposiciones[394].

El lecho del *flamen Dialis* era tan sagrado como su fuego. Igual que nadie podía sacar fuego de su casa para un fin profano[395], así tampoco podía dormir ningún otro en su lecho[396]. No era tampoco un lecho corriente. Como el lecho matrimonial de todo romano[397], estaba consagrado al *Genius*, pero tenía además la particularidad de que las patas estaban recubiertas de barro[398]: con ello se ponía de manifiesto una íntima relación de este lugar de descanso con la tierra. Un recipiente con pastas de sacrificio debía estar al lado del lecho[399], lo cual nos remite a ceremonias que, por lo visto, conferían al descansar en él la categoría de acto de culto. Sabemos que un acto de este tipo iba dirigido al *Genius*: en honor suyo y entre oraciones se disponía el lecho nupcial en la boda, recibiendo de él el nombre de *lectus genialis*. La importancia de la parte nocturna en la vida del Dialis se pone de relieve por el hecho de que podía pasar un día fuera de Roma, pero ninguna noche[400]. La severa disposición se suavizó luego, pero sólo hasta el punto de que se le permitió dormir dos noches fuera de su propio lecho, nunca tres seguidas[401]. Las características positivas y negativas forman una totalidad con sentido propio, y en esta totalidad, las noches del Dialis tienen una importancia no menor que sus días. Precisamente en el hecho de que se santifiquen de tal manera las noches de este hombre consagrado al día, al *dies*, se ponen de relieve los contornos de una imagen mitológica: la idea de que el cielo, en general siempre

claro y luminoso, descansa durante la noche sobre la tierra en unión procreadora.

Un mito se traduce aquí en vida humana. Ese es el sentido de todas las prohibiciones y ceremonias, que se expresa a través de estas. Hacen tan presente el mito como puede ser humanamente posible. El dios romano del cielo se introduce entre los seres humanos a través de la vida de su sacerdote. Para probar que la esencia del culto es representación, tenemos aquí un ejemplo clásico. Esa manera de caracterizar a la religión romana que le negaba toda profundidad por el hecho de no tener mitos cosmogónicos era, según todos los indicios, falsa. Se trasluce una idea religiosa muy amplia, con la forma de un mito que se hacía realidad sin cesar en la vida del *flamen Dialis*. En ella se vuelve hacia el hombre algo claro y sublime que supone al mismo tiempo volver la espalda a esferas más oscuras de la existencia: volver la espalda no en el sentido de odio, sino de crecimiento y de despliegue, como una flor vuelve la espalda a su raíz. Las raíces llegan en este caso hasta esas profundidades donde lo luminoso se une con lo oscuro, donde nace lo vivo, donde lo libre surge de lo sujeto. No hay nada que responda más a la concepción romana del Estado que esta idea de una luminosidad y claridad cósmicas: la idea de un auténtico Diespiter. Pero esta idea no se desliga de la más amplia de Júpiter, encierra también algo sumamente profundo, de lo que el ser humano participa directamente y a través de lo cual se toca con lo más alto. Si Júpiter es Diespiter en uno de sus aspectos, en otro es *Juppiter Indiges*: primer padre procreador, que así ha de entenderse probablemente esta denominación[402]. El que pudiera identificarse a Eneas con el *Juppiter Indiges* es prueba suficiente de la existencia de tal aspecto. Ser primer procreador es algo divino, pero también muy humano. La idea de un dios, que encierre en sí paternidad procreadora y la suprema claridad espiritual, no se separa de una base común cósmica y humana. Se realiza hasta cierto punto en todo hombre espiritual apto para la paternidad.

En lugar del mito cosmogónico como palabra se da aquí una actualización cultual en la que el origen y el despliegue jovial de la vida, que son un mito cosmogónico en cuanto a contenido no se narran, sino que se representan con el material de la vida humana. Con toda probabilidad habrá que contestar afirmativamente a la pregunta de si a este tipo de representación no le precedió un mito basado en la palabra, teniendo en cuenta la difusión del mitologema de la separación del cielo y tierra[403], que presupone el motivo de la unión. Se trata de una forma romana de representación y por tanto también de un tipo de relación romana entre hombre y dios. Hay aquí algo más que meras «relaciones legales», si bien el culto romano también incluye las formas legales de dicha relación. El Dialis es, «por así decirlo, una estatua sagrada viviente» — así define Plutarco[404] esta relación con Júpiter. Los modernos investigadores se inclinaban a concebir al *flamen* como un objeto sagrado. Aquí, en cambio, se habló siempre de la *vida* del Dialis y nuestro punto de vista se puede conciliar también con el de Plutarco, si entendemos esta «vida» como un «material» *temporal* del que se formó esa estatua viviente de Júpiter. A ello nos autoriza ante todo la tradición antigua: en ningún lugar se habla de lo que no debe padecer la persona del Dialis, sino sólo de lo que debe hacer u omitir, para preservar su modo de vida de toda clase de trastornos. Podía concebirse un *flamen Dialis* enfermo[405], pero no uno que se desviara de la manera de vivir prescrita. El *curso tem-*

poral de su vida era el acto del culto mediante el cual se representaba a Diespiter. Otro punto de apoyo de esta concepción nos la da un caso análogo que al mismo tiempo aclarará cómo hay que entender la relación del hombre con dios en esta representación.

El punto culminante del culto romano a Júpiter lo constituía un acto en el que el dios se representaba en su calidad de vencedor igualmente por medio de un hombre, el triunfador. En un principio, el *triumphus* —por su nombre, que proviene del griego *thriambos*, una celebración dionisíaca— probablemente no se refería a la idea del Júpiter Optimus Maximus, característica de la religión romana histórica. Sea como fuere, el dios se representaba en el triunfo mediante un período de tiempo festivamente intenso. La concepción era que Júpiter no había causado ni provocado la victoria, sino que él mismo era el vencedor. El triunfo no se festejaba en honor a él, sino que él mismo triunfaba. Por eso marchaba el general con el ornato del dios[406]. Esto respondía al concepto romano de la divinidad, en el sentido de que un dios era para los romanos siempre un *agens*[407]. Por eso mismo no podía poseer esa plenitud y concreción que admiramos en los dioses de los griegos. Resumiendo de forma metafórica la opinión de Otto y de acuerdo con nuestras consideraciones, diremos que no está formado de la materia del *ser*, sino de la del tiempo. Para los romanos la divinidad se manifiesta en una secuencia temporal de actos decisivos. Un acto así era la victoria a la que corresponde en el triunfo un acto de culto. El general participa en este acto de la misma manera en que en el acto de la victoria no era él mismo, sino en realidad el propio Júpiter. También lo es ahora, pero «sólo en un único acto durante su marcha al Capitolio hasta el instante en que deposita el laurel a los pies del dios»[408].

El *flamen Dialis* no entraba en un único acto de Júpiter, sino en uno de sus aspectos. En su caso se demuestra que la reducción del concepto romano de dios al concepto de un *agens*, responde más bien la teología en la época de Varro que a la religión romana histórica. Los dioses romanos sólo aparecen en abstracto y sin plenitud si se imagina uno el tiempo vacío y no lleno con el material de la vida. El Dialis entraba con su vida en un aspecto divino que es por su forma una idea, pero por su contenido puede parecer algo temporal, formado, por así decirlo, del material de la vida. Está emparentado con la vida humana y puede representarse por medio de la vida humana. Pero también está muy por encima: pues mientras haya una vida humana, esta podrá seguir representándolo. Un aspecto así posee su propia clase de concreción, que es más experimentable que inteligible. Se vive y además de dos formas distintas: pasiva, de entrega, cuando uno le sigue sin querer y sin poder evitarlo; y de manera activa, al entrar por propia elección —*religiosa*, en términos romanos— en un aspecto del mundo que se despliega en el tiempo. El *flamen Dialis* lo hacía de manera ejemplar.

En el comienzo de este capítulo hemos partido de una comparación de la religión griega y la romana. Hemos dejado valer la apariencia de que la religión de los griegos puede considerarse con más razón una «religión mitológica» que la de los romanos. Para la ciencia clásica de la antigüedad, ambas eran, al contrario que las religiones de doctrina, religiones de culto. Sin embargo, tal definición debe resultar vacía mientras se atienda sólo a los contenidos religiosos que excluye y no a los que contiene. Al contenido positivo de la religión clásica se le pueden llamar «culto», pero hay que saber que esa palabra expresa una relación cuya esencia es representación, la representación de algo real que nunca es algo simple, sino múltiple y diverso como son los múltiples y diversos aspectos del mundo humano. Esto posee la cualidad de hacerse presente por medio de la fiesta, es decir, más presente aún que las cosas más reales de la vida cotidiana. A esa forma más elevada de realidad que sólo es propia del mundo festivo, corresponden esas formas especiales de representación que pueden calificarse en su sentido más amplio como culto: además de la representación cultual en el sentido más estricto, la poética y la artística en general. En este sentido más amplio también la mitología sería «culto». Si no fuera sobre todo palabra, manifestación, lenguaje y no tuviera su propio movimiento y desarrollo que no conoce límites. El culto está claramente delimitado. En este sentido consiste en actos que transcurren en el tiempo, pero también en elementos plásticos, acercándose así a lo intemporal. En nuestra comparación de las religiones griega y romana adjudicábamos a los griegos el culto más plástico y a los romanos aquel que se agota en actos. En este sentido, la religión romana es, de las dos religiones antiguas, la que preferentemente se podría llamar religión del culto.

En el hecho de que lo fuera durante tanto tiempo —a lo largo de toda la historia romana— veíamos nosotros el efecto de esa precaución selectiva: la *religio*. Cierto es que hasta hace poco se tenía en la ciencia la tendencia a tomar esa actuación selectiva de la *religio* como simple tradicionalismo que se aferra a un estado predeísta de la religión romana. Pero mientras que ese estado no pasa de ser una mera hipótesis sin demostrar de la historia de la religión romana, hay otra concepción que exige seria atención y estudio: la que dice que el culto romano no fija un estado premitológico, sino desmitificado. Y esta concepción merecería la atención en vista de la imagen que se tiene hoy del antiguo mundo mediterráneo. Por razones de comprensión histórica deberíamos dar prioridad a la concepción de que en la *religio* no se manifiesta un conservadurismo infecundo, sino una forma interna viva, la forma romana. La teoría de la desmitificación se basa en una interpretación esmerada de la tradición y exige prácticamente esta concepción de la *religio* que le atribuye un efecto más que conservador.

Igual que la capacidad de los griegos para la *theoría* les ayudaba a crear claras imágenes de lo divino, del mismo modo su *religio* capacitó a los romanos para la cuidadosa realización de lo divino por medio de la acción y la vida. Un ejemplo de esa *cuidadosa realización* que se eleva por encima de la vida masculina común, igual que una imagen griega de Zeus se eleva por encima de la apariencia corporal de hombres semejantes a Zeus, era la vida del *flamen Dialis*: este

no era menos representación de lo divino que la famosa obra de Fidias o de sus predecesores: las descripciones homéricas del padre de los dioses y de los seres humanos. Era, sin embargo, una actualización dentro del *estilo romano*. Una actividad de la *religio*, que crea imágenes divinas a partir del material de la vida como los escultores griegos hacían a partir del mármol, pero que va más allá de lo que puede determinar una definición negativa. Es una definición muy unilateral y por tanto también errónea de algo positivo y creativo: el trabajo de los romanos sacerdotales en la relación entre el mundo arquetípico de la mitología y el ectípico de la vida y la historia, relación expuesta en el segundo capítulo de este libro. Esta relación entre mito y bíos —el mito, algo ejemplar y el bíos, imitación— es en sí arquetípica. Siempre sólo se realizaba de forma aproximada y había tipos de realización diversos y diferentes en cuanto al estilo. La forma más pura era la descrita por Malinowski a raíz de sus experiencias: «La manifestación de una realidad originaria, más grande y más importante, por la cual está determinada la vida presente de los seres humanos, su destino y su actuar... ocurrida en tiempos primigenios.»

Los romanos se mantienen más próximos incluso que los griegos a esta relación. Las historias griegas de los dioses también se desarrollan en los tiempos primigenios, pero representan un aspecto intemporal: como si transcurrieran en un espacio particular en el cual —en contraposición al mundo del ser humano— no existiría el tiempo. Hagan lo que hagan los seres humanos, sus actos no se consideran la continuación de las historias divinas ni su repetición.

Algo diferente ocurre en el caso de los romanos. Lo que de un gran mito primitivo no se incorporaba a una vida cultual —como en la vida del *flamen Dialis* (así era también la vida de las *virgines Vestales*)—, constituía para ellos la historia del tiempo primigenio itálico. Sólo se convertía en «cósmico» por el hecho de que los romanos lo convertían en la gran historia real. Cuidaban de las repeticiones. La *Eneida* de Virgilio es una expresión de la preocupación romana por la realización del mito. Su trabajo poético se mueve dentro de la religión romana con la misma fidelidad que Dante en la suya. La postura romana respecto al mito se demuestra no sólo en el culto, sino también en el hecho de que para ella el pasado no deja de actuar en el presente. No existe un límite temporal entre el mito y la historia, ambos son tramos que confluyen en el flujo continuo del tiempo. «Así se convirtió el mito en *historia sacra*, que tiene un significado normativo para el presente»[409].

Según el estilo de las dos culturas clásicas del mundo mediterráneo, el mito en la religión antigua presenta, pues, dos formas. Los griegos lo desarrollaron a través de figuras que exigen la mayor apertura del espíritu y que pueden comprenderse si se consigue esa apertura. En el caso de los romanos, el mito se muestra más conceptual, abstracto, esquemático[410], pero exige una forma especial de apertura del espíritu a lo temporal y sobre todo a la vida propia, mediante la cual *experimenta* directamente. Los dos aspectos se complementan el uno al otro, pues son los aspectos de un mismo mundo: de ese mundo que se hacía presente en su festividad al hombre mediterráneo de la antigüedad en el culto y que podía hacerse aún más presente. Ambos aspectos unidos nos hacen accesible aquel mundo —el mundo del hombre religioso antiguo— en la medida en que tal cosa sea posible. El acceso sólo puede intentarse

por medio de ideas que podemos considerar fundamentales de la religión antigua.

Estas ideas fundamentales, en lo que atañe a su forma, se fundan en la existencia griega o romana. Por su contenido, se trata de experiencias humanas primigenias expresadas en mitos. Las consideraciones que se han expuesto aquí se ocupan de ellas tan sólo desde el punto de vista de la forma estilísticamente correcta en que se presentaron a griegos y romanos. Esa forma caracteriza simultáneamente a estos dos pueblos. Desde luego, la imagen característica resultante no da más que meros contornos. Es más bien geométrica que pictórica. Tampoco puede afirmarse que el dibujo de esos contornos tenga la misma validez para los tiempos prehoméricos, los itálicos antiguos y los posteriores que para el período posthomérico en Grecia y el histórico en Roma, sino sólo que el estudio de estas formas —aunque se tenga otra opinión de su contenido— acerca a la imagen verdadera de las dos religiones antiguas y de la cultura antigua

LA IDEA RELIGIOSA DEL NO SER

1

Una experiencia humana de la que se pretendía derivar no sólo la religión antigua, sino la religión en general, es la de la muerte. Se llegó a decir que: «toda fe es fe en el más allá, el destino del alma después de la muerte constituye en todas las religiones el centro de la reflexión religiosa»[411]. Esto es, desde luego, una generalización. Y sin embargo aquí, después de haber entendido las religiones antiguas como «religiones de la certeza del cosmos», tenemos que dedicar por lo menos una seria consideración a la cuestión de qué ocurre con el «más allá» en estas y otras religiones similares del «más acá». Hasta este momento hemos hablado de las líneas fundamentales de la religión antigua en general, sin haber dicho ni una palabra sobre lo que griegos y romanos pensaban del alma. De hecho, merecen una descripción nueva y prolija[412]. Al ocuparnos de esta cuestión damos un paso pequeño y absolutamente ineludible.

Los antiguos griegos y romanos tomaban en serio la muerte, y no se dudaba de que el hombre estaba sometido a ella, como a uno de tantos soberanos de la existencia. Sería muy fácil decir que el problema de la muerte ha ocupado desde un principio al hombre religioso de la antigüedad y que las primeras respuestas a sus preguntas se las dio su religión con sus ideas sobre la muerte. En realidad, ni siquiera han llegado hasta nosotros las ideas de los filósofos más antiguos de forma que podamos decir qué es lo que se preguntaron y cómo. El arte de la pregunta nace en la historia de la filosofía antigua mucho después que el arte de *contemplar* lo esencial en el mundo y *expresarlo*. Se dan ya ideas filosóficas antes de que se pregunte filosóficamente. Las ideas no presuponen un preguntarse, y menos aún las preguntas infantiles. Tales preguntas se atribuyen a los hombres serios de la antigüedad sin ninguna justificación. Las preguntas se construyen sólo una vez que se ha establecido el saber y la contemplación, con el fin de hacerlos accesibles a ignorantes o discípulos. O despiertan cuando lo firme comienza a disolverse.

Y precisamente las ideas religiosas son las que menos se prestan a contestar preguntas. Las religiones no representan soluciones a problemas viejísimos, antes bien, lo que hacen es multiplicar los problemas en número considerable. En primer lugar, las ideas religiosas y sus desarrollos mitológicos se convierten en presupuestos de preguntas y respuestas. Incluso cuando un dios se le aparece a una persona, esta puede hacerse preguntas sobre la aparición. Tanto más cuanto más cerca está el final de la religión. Primero, los dioses y todas las ideas religiosas se vuelven «cuestionables». En su forma original, viva y válida, las ideas religiosas pertenecen a una esfera muy distinta de la de las preguntas y planteamientos de problemas, respuestas y soluciones. Sin embargo, presentan una cierta analogía con las ideas filosóficas más antiguas: en que implican, igual que estas, una toma de postura del ser humano frente al cosmos. La realidad del mundo se manifiesta en ellas en una de las formas que el

mismo mundo ofrece para ello. Se revela al hombre, que comparece ante ambas cosas —ante el contenido y la forma— en calidad de conocedor y receptor que retiene aquello que se le ofrece como un aspecto del mundo, como una especie de idea del mundo.

Esta postura del hombre religioso de la antigüedad la conocemos por la del hombre del *aidós* y del *sébas* o del que presta atención a las cosas y se atiene a ellas: el hombre de la *religio*. En su forma griega más elevada, roza la postura del filósofo. Pero ya tuvimos que subrayar que el *noeîn* del filósofo apunta a una especial transparencia del mundo: a la penetración en el universo hasta el ser desnudo. Ese era particularmente el caso en la filosofía arcaica de los griegos. Platón y Aristóteles estimaban por lo menos el asombro como el origen de la filosofía[413]. El *thaumázein*, el *thâuma* y el *thámbos* se tocan con el *sébas*, pero no tuvieron consecuencias religiosas, según el testimonio de la lengua griega[414]. Sin embargo, ni siquiera el *thâuma* significa en principio aquello que está para plantear preguntas y constituir el punto de partida para el filosofar, sino lo que es digno de ser contemplado[415]. El filósofo arcaico no era el hombre del *thaumázein* en este sentido pero tampoco lo era en el sentido socrático posterior. Estaba convencido, sin plantear preguntas, de que había de agarrarse a lo único esencial en el mundo: su sentido y su verdad, el *lógos* y la *alétheia*. Y él predicaba sólo ese algo esencial, como el hombre que ve y piensa más allá de los muchos aspectos particulares del mundo: el hombre, como ya hemos dicho, de la extensa comprensión.

Las ideas de la religión antigua sobre la muerte no son respuestas a preguntas. Expresan la postura del hombre antiguo ante la realidad de la muerte y se basan en la idea de la muerte como tal: desarrollan esta idea y este saber. Por eso parecen estar clara y firmemente apoyadas en el propio ser humano cuya postura expresan. Los hombres son mortales: así se ha concebido siempre la idea más general y el saber más simple de la muerte. Pero en tanto que representa una idea de la muerte, este saber no es tampoco el mero resultado de una conclusión a la que se llega simplemente por medio de la reflexión, y que se puede captar tan sólo con el pensamiento. Es un saber que, aunque parte de la experiencia de la sociedad humana, despierta en nosotros una resonancia peculiar. Sólo esta resonancia, la conciencia de que ese saber tan general y tan simple de la muerte *nos* incumbe también a nosotros, le da el carácter convincente de otras realidades del mundo y la convierte en esa idea solemne, que es siempre y de forma muy especial la idea de la muerte[416]. Sólo esta resonancia es para nosotros la señal de que la muerte pertenece al ámbito de las realidades.

En efecto, no puede negarse que si de alguna realidad en el mundo puede decirse que es poderosa «realidad psíquica», que a nadie deja «frío», que hace estremecerse a todos, esa realidad es la muerte. Si la ciencia de la religión pretendiera cerrar los ojos a este hecho y entender la idea de la muerte como una *conclusión lógica* simplemente y no como una *realidad psíquica*, se la tacharía con razón de irreal, de estar completamente desligada de lo real y por tanto de acientífica. Lo real es en este caso la propia muerte de aquel que tiene una idea sobre la muerte. Y esto precisamente parece ser un fundamento firme de las ideas sobre la muerte en general. Las dificultades para la concepción de la religión antigua defendida en ese libro parecen empezar allí donde se trata del contenido objeti-

vo de estas ideas. Pues no es el mundo lo que parece estar expresado en ellas, sino pensamientos que van mucho más allá de esta realidad y que atañen al más allá como algo que se halla fuera del mundo. Las ideas sobre la muerte parecen representar un asunto interno exclusivo del alma, que no hallan correspondencia con *nada* en el mundo, a lo sumo en un orden sobrenatural.

Así *parece*. Pues el saber más simple sobre la muerte, que representa al mismo tiempo una realidad psíquica para nosotros, por cuanto incluye nuestra propia muerte, bien puede considerarse un firme fundamento de todas las ideas religiosas sobre ella. Pero no se puede afirmar que sea una idea *clara* para el hombre religioso y la ciencia de la religión. A toda la investigación de la ciencia de la religión que ha estudiado hasta ahora la idea que se tiene del alma y del más allá, hay que reprocharle el no haberse ocupado de establecer la importante diferenciación entre la *muerte propia* y la *ajena*. Esta sólo lo han hecho Rilke y los filósofos modernos. Si a continuación me remito a ellos, no lo haré siguiendo una corriente filosófica, sino para poner al servicio de un tema humano general las agudas afirmaciones de los filósofos.

2

Incluso si se quisiera elegir las experiencias del alma que forman parte de la parapsicología como punto de partida de la idea religiosa de la muerte, habría que partir de la realidad de la muerte y de su contenido de ideas dado y aparentemente contradictorio. «La primera condición para la supervivencia después de la muerte es la muerte misma», habrá que decir con Max Scheler. El filósofo señala, probablemente con razón, que al hombre moderno no le dice demasiado la supervivencia, porque en el fondo niega el núcleo y la esencia de la muerte[417]. Las definiciones de las ciencias de la naturaleza sobre la muerte son, en efecto, muy inseguras[418]. La concepción de la medicina es que teóricamente el éxito puede aplazarse hasta el infinito. Por eso Scheler empieza su estudio sobre la supervivencia elaborando la epistemología de la muerte. Este es el único procedimiento científico correcto. Heidegger lo expresó quizá con más agudeza: «Hasta que no se haya entendido la plena esencia ontológica de la muerte, no cabe ninguna seguridad metodológica ni tiene sentido ni justificación el preguntarse *por lo que hay después de ella*»[419]. Este principio metodológico y el axioma de la prioridad de la muerte sobre la supervivencia son también válidos, aunque no se considere en general el problema de la supervivencia, sino que se pretenda entender las ideas de la religión antigua sobre la muerte y la supervivencia.

El conocimiento religioso resulta mucho más inmediato que el filosófico. Heidegger está convencido, con razón, de que precisamente eso tan importante que necesita «análisis existencial» por parte del filósofo se esclarece de manera primaria, es decir, inmediata, mediante las concepciones de la muerte en los pueblos primitivos, mediante su comportamiento ante la muerte en la magia y el culto[420]. Precisamente una de las concepciones prehistóricas más genuinas de la muerte —la que se expresa en la figura del laberinto, para citar un ejemplo— nos enseña cuánto más rica, compleja y expresiva puede ser una idea mitológica que una idea filosófica antigua[421].

El filósofo antiguo entiende la idea de la muerte como el polo opuesto de la vida, unido a esta de forma tal que lo uno no se puede dar sino en ausencia de lo otro. Para Heráclito, esta ligazón equivalía a una identidad profunda: El nombre del arco es *vida* (*biós* equivale a *biós*), pero su obra es *muerte*, o expresado en términos mitológicos: es al mismo tiempo Hades y Dioniso[422]). En el *Fedón* de Platón, esta oposición constituye la garantía de que la muerte no puede afectar en nada al alma (*psyché* entendida como «alma» y «vida»): pues la une excluye a la otra[423]. Y Epicuro defiende la postura de esa exclusividad de la vida, cuando saca la siguiente conclusión: «cuando *nosotros* estamos no está la *muerte*, y cuando está la muerte no estamos nosotros»[424]. Frente a esto tenemos en todas partes narraciones mitológicas sobre el origen de la muerte dentro del mito del nacimiento de la vida normal de la humanidad[425]. La muerte no es ni idéntica a la vida ni tampoco la excluye, sino que pertenece a ella como componente que corresponde a su esencia, como componente de la trayectoria vital infinita de la estirpe que se prolonga con cada muerte —en la sucesión de vida-muerte-vida—. Esta idea de que la vida y la muerte van juntas como inicio y ocaso al que sigue un nuevo comienzo en la descendencia, se puede leer también en el movimiento de los cuerpos celestes, especialmente en el de la luna, en el crecimiento vegetal y en la proliferación animal, y se experimenta en las figuras de dioses que mueren sin dejar de ser eternos, particularmente en las diosas lunares.

3

La idea que hemos apuntado acerca de la «vida-muerte-vida» está por encima de la diferencia entre muerte «propia» y «ajena», pero no la excluye ni excluye tampoco las ideas mitológicas que en ella se fundan. Sobre todo no excluye la idea de la frontera del Hades. La determinación de cuándo se presenta la muerte es, por un lado, una cuestión práctica —hoy médico-jurídica—. Las ciencias teóricas de la naturaleza resultan aquí, como ya se ha dicho, muy inseguras en sus definiciones conceptuales. Por otra parte sigue siendo también un problema religioso y mitológico. Con la conciencia de la determinación práctica de la muerte, aflora en el alma de los supervivientes la verdad como mito: como esa frontera que separa definitivamente a los vivos de los muertos, quede cerca o lejos su lugar de descanso y por más que nos lo imaginemos en uno u otro estado[426]. Lo que aún hoy en día permanece como realidad inconmovible del reino de los muertos es su frontera. Posee una realidad psíquica y no *sólo* psíquica. Se hace patente, sin lugar a dudas, cuando alguien muere. Lequitos mortuorios áticos muestran a los difuntos como en vida, como en su casa, en compañía de sus parientes y amigos, recibiéndolos, engalanándose. Pero también en esta imagen se ve ya la tumba, a Hermes o a Caronte en paraje aqueróntico[427]. Para aquel que traspasó su frontera, el reino de los muertos ha surgido en plena vida, en casa: para los supervivientes, la frontera está allí, invisible.

Ahora bien, ¿en qué consiste la realidad psíquica de ese algo inaprehensible, tan difícil de determinar científicamente y sin embargo mortalmente real, con el que sólo encaja el término mitológico «frontera del Hades»? El cadá-

ver y la transformación de una persona viva en un cadáver pertenecen al mundo y no al alma. La «muerte ajena» es un asunto interno del hombre sólo en tanto que provoca esa peculiar resonancia. Por muy real que sea para la persona viva la frontera del Hades, no experimenta en ella más que la «muerte ajena»; la «propia muerte» es *aún más* real para él, es la propiamente real, de la que también la otra, la «ajena», extrae su realidad psíquica. Hay entre ambas muertes una diferencia que todos nosotros experimentamos espontáneamente aunque ni siquiera la reconozcamos y no nos hagamos por eso una idea clara de ello. Filosóficamente esta diferencia ha sido definida con gran precisión: «No experimentamos en un sentido genuino la muerte de los demás, sino que a lo sumo "asistimos a ella"»[428]. Experiencia genuina y realidad psíquica primaria son aquello de lo que esa resonancia nos da noticia: «la muerte —para continuar sirviéndome de la exacta forma de expresión del filósofo—, en tanto que "es", es por esencia en cada caso mía»[429]. Sólo como «muerte propia» tiene la muerte una realidad psíquica primaria.

¿Pero acaso puede captarse la idea de la «propia muerte» desde su faceta psíquica subjetiva? Más desde su aspecto objetivo, si acaso. Pues el mundo contiene también objetivamente —primero como posibilidad, después como realización— nuestra muerte, igual que contiene como pasado toda muerte consumada y a todos los muertos[430]. ¿Pero qué ocurre con nuestra transitoriedad? ¿Acaso nos es posible afrontarla *directamente*? ¿Podemos aún en nuestra vida conocer directamente la «propia muerte» o —como esa otra idea de la correlación de vida y muerte— podemos deducirla del mundo?

La frase de Epicuro lo niega: «La muerte no nos concierne. Pues cuando nosotros estamos, no está la muerte, y cuando está la muerte, no estamos nosotros». Y, sin embargo, precisamente para Epicuro la muerte estaba siempre ahí de una manera significativa. Esto ya lo hicieron notar, a la vista de la atención que le dedicó al tema, sus adversarios de la antigüedad[431]. Pero hasta mucho más tarde no se acusa un especial *sentido* para la «propia muerte». Primero fue Rilke quien habló de ella como de «la propia», «la gran muerte», la muerte, «que lleva cada uno consigo»; de la que «(nosotros) no somos más que la cáscara y la hoja», pues «este es el fruto, en torno al cual gira todo»[432]. Sin embargo, quisiéramos primero hacernos una idea del hecho desnudo, tal como lo vive el hombre actual. Para ello se presta hasta cierto punto la ya mencionada *Epistemología de la muerte* de Scheler. No pretendemos ni por un momento probar, siguiendo su razonamiento, que la «propia muerte» es la «primaria». La experiencia genuina de la muerte —por muy paradójico que suene— la realiza cada uno como *experiencia vital*. Lo que nos interesa, como en el caso de la experiencia de la fiesta, es hacer *comprensible* esta experiencia y proporcionar la claridad que se echa en falta.

De algún modo un hombre sabría —tal es, a grandes rasgos, el razonamiento de Scheler[433]— que ha de sobrevenirle la muerte, aun cuando fuera el único ser vivo sobre la Tierra. Esa certeza subyace ya hasta en la más mínima fase vital y en la estructura de su experiencia. La «idea y la esencia de la muerte» se cuenta entre los elementos constitutivos de toda conciencia vital. En cada momento indivisible de nuestro proceso vital experimentamos y vemos algo que «se escapa» y algo que «se aproxima». El que haya algo que «se escapa» y algo que todavía «hay que esperar», independientemente de lo que con-

tenga ese algo, ejerce su influencia sobre nosotros en cada momento presente. La distribución del volumen total de lo que «se escapa» y de los «hay que esperar» va renovándose con el progreso del proceso vital en una dirección característica. Crece lo que se escapa, mengua lo que se espera. Pero el volumen de lo presente comprendido entre ambos se «comprime», por así decir, cada vez más. Para el niño el presente es una superficie ancha y luminosa del ser más multicolor. Pero esta superficie mengua con cada paso del proceso vital. Se hace cada vez más angosta, más comprimida. Para el joven y para el muchacho, su futuro se extiende como un corredor amplio, luminoso, brillante, que se prolonga hasta los confines de lo visible. Pero en cada parte de la vida que se vive se estrecha sensiblemente el campo de acción de lo que queda aún por vivir. La dirección viene determinada por la continua consunción de la vida por vivir y el crecimiento de la vivida. Una progresiva conciencia de la diferencia de ambos volúmenes a favor de lo pasado es la *vivencia de la dirección hacia la muerte* en la estructura esencial de todo momento vital ya experimentado. La muerte no es, pues, un componente meramente empírico de nuestra experiencia, sino que corresponde a la esencia de la experiencia de toda vida y también de la nuestra propia, al estar dirigida hacia la muerte. La muerte pertenece a la única forma y estructura en que nos es dada la vida, tanto la nuestra propia como cualquier otra, y esto tanto desde dentro como desde fuera. No es un marco que se añade casualmente a la imagen de diferentes procesos psíquicos y fisiológicos, sino un marco que pertenece a la imagen misma y sin el cual no sería la imagen de una vida.

El filósofo moderno nos habla a los seres humanos de hoy en nuestra propia lengua: se queda en la esfera del sujeto. Ciertamente no agota todos los aspectos de la cuestión, que se le escapa. No considera lo que al envejecer el hombre gana en contenido espiritual de su vida[434]. Hemos de contraponerle a Berdiaiev, mucho más rico en experiencia vital: «*Souffrir passe, avoir soufert ne passe jamais.*» Aquello que se ha vivido en la experiencia de la vida puede superarse, pero la experiencia vivida se convierte para siempre en un patrimonio del hombre y pasa a incrementar la realidad de su vida espiritual. No existe ninguna posibilidad de borrar el propio hecho de lo experimentado. Lo vivido sigue existiendo bajo figura modificada y transformada. Experiencia vital y lucha espiritual conforman la figura espiritual del ser humano»[435]. Pero en tanto que el hombre es un ser vivo, la estructura de su vida responde exactamente a esa idea de la correlación de vida y muerte, en la que la segunda es, por esencia, componente de la primera. Ya puede la entelequia de la forma espiritual del individuo, para usar palabras de Goethe, señalar más allá de una vida única que solo se vive una vez: pese a todo, cada cual experimenta en su vida la «propia muerte». Ya puede, en ese estado de perfección espiritual alcanzado, contemplar el mundo con aquel carácter abierto de la antigüedad que tiene sus puntos culminantes en la *theoría* y la *religio*: ahí mismo podrá comprobar también la condición efímera propia de su existencia humana.

Scheler describe la dirección hacia la muerte desde el punto de vista de hombre introvertido. Desde el punto de vista de la antigüedad, la descripción correspondiente no ha de ser una de la vida interior, sino la del mundo del ser humano, aunque no por eso retrata menos la *propia* muerte. Es el mundo el que realmente se estrecha en torno nuestro al experimentar la dirección hacia

la muerte —e incluso con independencia de que lo experimentemos de hecho—, es el mundo el que cada vez se acerca más al rechazo y a la negación total en su relación con nosotros. Al experimentar nosotros nuestra propia muerte se nos desvela un aspecto del mundo realmente existente que nos anuncia la falta total de campo de acción para la vida: el *no-ser*. Desde luego, no resulta sencillo captar filosóficamente la idea del no-ser, y es en época relativamente tardía cuando se ha acometido tal tarea. A la ciencia de la religión, esta idea de tan gran «dificultad» filosófica, la idea del no-ser, le puede servir precisamente de ejemplo para mostrar cómo está constituida una *idea religiosa* de la antigüedad, el núcleo de algunos mitologemas desarrollados en dioses y descripciones del más allá.

4

No podría hablarse del «mito del no-ser» realizado en imágenes de dioses y descripciones del más allá para hacer mitologemas, en vez de la« idea religiosa del no-ser»? Se puede. La elección de la palabra «idea», sin embargo, resalta más la manifestación icónica y el mito, más el contenido que se expresa en palabras o que aparece como imagen[436]. Cuando el griego moribundo clama a «las puertas del Hades»[437], es una imagen, pero no se trata en absoluto de una *mera* imagen, sino que también se contempla y se da nombre a una *realidad*: sobre todo porque con tal llamada no se alude necesariamente a una «supervivencia» en el Hades, ni se da por sobreentendida. Se trata de una realidad en tanto que el inminente no-ser de quien clama forma parte de la realidad de ese mundo. ¡Será que él no será! De igual manera, el dios Hades mismo no es una imagen, sino un dios «real». Él y las restantes divinidades antiguas de la muerte, que no garantizan una «supervivencia» sino sólo la realidad de la muerte, nos fuerzan a hacer la observación de que la concepción religiosa de la antigüedad en su forma no reflexiva incluye también al no-ser entre las figuras del ser; que hace extensivo al no-ser ese ser que todo lo engloba[438]. Raramente se nos ofrece una «idea religiosa» de la antigüedad de manera tan ejemplar como aquí, donde su contenido —el no-ser—, aunque se da *realmente* en el mundo para todos nosotros, *sólo* puede ser captado como idea, *sólo* puede ser captado en forma simbólica por el ser humano que vive y conoce, y sólo por él.

Conocemos toda una serie de inscripciones de tumbas romanas que describen la realidad de la muerte como mundo de lo negativo y de la privación: como mundo del mal, de las tinieblas, de la quietud, del frío, de la fealdad. La recopilación de todas esas inscripciones realizada siguiendo las ideas de este estudio, ha conducido al siguiente resultado[439]: «La visión mítica ve configurado también al no-ser, confiere una forma hasta a la nada. Los investigadores de la historia de la religión se ocupan casi siempre de la creencia grecorromana en la inmortalidad, como si tuvieran que habérselas con ideas acerca de una supervivencia real en el sepulcro o en el Averno: un error que muestra más que cualquier otra cosa el enorme abismo que separa la concepción antigua de la moderna. Pues esas ideas están muy lejos de una creencia en la inmortalidad. Al contrario: son formas directas de expresar el estado de la muerte.»

Otra cosa era la apoteosis arcaica y luego tardía, imperial, del muerto: también se trataba de una idea sumamente contradictoria. La mayoría de las veces ocurre efectivamente que la condición de muerto aparece descrita en las inscripciones funerarias como algo objetivo. Se capta y se describe en ellas un «no-ser objetivo«, a cuyo encuentro vamos precisamente en la dirección hacia la muerte.

Estas descripciones nada tienen que ver con la capacidad o incapacidad para la abstracción. El autorretraimiento de nuestra vida que se lleva realmente a efecto se expresaba en analogías del ser. Es griego y antiguo lo que dice Platón: «de alguna manera el no-ser *es*»[440]. El lenguaje de la experiencia vital irreflexiva llama a eso simplemente: muerte. Al mismo tiempo se asigna a la muerte un puesto en la totalidad universal concebida por los griegos; se circunscribe la muerte y su ámbito. El mundo, que contiene *nuestro* no-ser y esto de una forma tan natural como inevitable, muestra ahí uno de sus aspectos —ya sea un rostro monstruoso, uno de apariencia animal o uno de rasgos humanos, o simplemente vacío, frialdad y lobreguez—, en cualquier caso se trata de un aspecto que conocemos y reconocemos. Lo conocemos desde dentro como la capacidad del mundo de marchar hacia un cambio definitivo para nosotros. Lo terrible de ese cambio reside en que se destaca precisamente por la negación y la privación. Y todavía se hace más terrible al no aparecer como si el ser del *mundo* pudiera estremecerse, sino como que *nosotros* mismos nos convertirmos en nada. Pues en ese aspecto del mundo es donde a cada cual se le presenta la *propia* muerte. El aspecto de muerte inherente al mundo se identifica de forma primaria e inmediata con el hecho de que el cosmos se extiende todo entero ante nosotros, pero dejándonos un campo de acción cada vez más reducido. Este conocimiento no excluye un campo en el más allá —pero este debe ser más adecuado al estado de la muerte que a la vida.

Este no-ser lo reconocemos en la *muerte de los demás*. El cambio de quienes acaban de morir, que denuncia que se ha traspasado la frontera del Hades, es el fenómeno palpable de ese cambio que soportamos y experimentamos poco a poco en la dirección hacia la muerte. Nuestra experiencia interna encuentra así un apoyo y una justificación externos. Se anuncia en la resonancia de que hablábamos: la experiencia externa la *evoca* y al mismo tiempo la *complementa*, igual que nuestra idea de un fruto que sólo conocemos en estado inmaduro se complementa cuando contemplamos el fruto maduro. Parménides decía que el cadáver, si bien no percibía la luz, ni el calor, ni la voz, por la falta de fuego, sí que sentía en cambio el frío y el silencio y todas las demás cosas contrarias[441]. Experimentamos en casos excepcionales ese frío y ese silencio, la condición de muerto. Los muertos la experimentan siempre. El mundo consuma y nos muestra en ellos el «fruto maduro».

Pero en este punto hay que dar también la razón a Epicuro, que decía que cuando nosotros estamos, la muerte no está, y que cuando está la muerte, no estamos nosotros. Ese cambio de que hablamos es tan profundo y completo, que quien lo ha sufrido no es ya el mismo que era antes. Estar muerto significa ser *totalmente distinto*, la dirección hacia la muerte es la dirección hacia lo «totalmente distinto». Este algo totalmente distinto está contenido en el mundo. Es un rasgo en el rostro de muerte del mundo. En eso se diferencia junto con todos los dioses, que son sus aspectos, de los cuales cada uno representa una face-

ta particular del mundo, de los seres vivos mortales. Lo que hace al mundo «totalmente distinto» es que lleva con facilidad y eternamente el no-ser, mientras que los seres vivos sufren por él el cambio propio más radical: tan radical que ni siquiera excluye la apoteosis, la conversión del muerto en dios. Sin embargo, el ser humano vivo sólo le queda el estremecimiento ante lo «totalmente distinto», que incluye también su «ser-totalmente-otro». Encontramos aquí un elemento fundamental de la religión en general, pero sólo *un* elemento entre otros.

La idea del no-ser como aspecto del mundo no es más que *un* aspecto entre otros aspectos de la totalidad del mundo con los que está en relación. Imaginémonos primero esta idea en sí. Nace como nacen las ideas, suena también en cantos y relatos: no como una suma de experiencias internas y externas, sino como una unidad: la unidad de nuestra muerte que se alberga y madura en nosotros, y de la muerte en el mundo, a la que se encamina todo ser vivo y que —a través de nuestra muerte— nos afecta también a nosotros. Lo dice un canto de los dinca en el Alto Nilo[442].

El día que creó Dios todas las cosas, creó el sol.
Y el sol sale y se pone y vuelve otra vez; creó la luna.
Y la luna sale y se pone y vuelve otra vez; creó las estrellas.
Y las estrellas salen y se ponen y vuelven otra vez; creó al ser humano
Y el ser humano aparece, va a la Tierra y *no vuelve más*.

Esto es el rostro de muerte del mundo, que este vuelve hacia los hombres. Este rostro asoma también a la fiesta del maíz de los indios cora: «Ellos sólo aparecen una vez, mis hermanos menores (los seres humanos). ¿Acaso no mueren realmente para siempre? Yo, en cambio, no muero nunca, yo apareceré siempre (sobre la tierra).».

Este asomarse del rostro de muerte del mundo no resulta un elemento extraño en la atmósfera festiva. Allí donde se hace presente al hombre la divinidad, se hace presente también esta diferencia: la mortalidad en su forma más pura, como una forma del no-ser en comparación con el ser de los dioses. Este rasgo del fenómeno de la festividad se corresponde con el rasgo solemne del fenómeno de la muerte.

El carácter festivo inherente a la naturaleza, su eternidad y periodicidad que la convierten en el calendario primitivo (el auténtico calendario festivo) suscita también la aparición del rostro de muerte del mundo. De ello nos dan testimonio no sólo las creaciones poéticas primitivas, sino también las del período clásico. En *Vivamus mea Lesbia* de Catulo, la alegría de vivir cobra una festividad especial —libertad juguetona, intensidad y seriedad al mismo tiempo— al recordar el rostro de la muerte del mundo:

Soles occidere et redire possunt:
nobis cum semel occidit brevis lux,
nox est perpetua una dormienda.
«Los soles pueden ponerse y volver a salir;
cuando se haya puesto nuestra breve luz,
tendremos que dormir una noche eterna.»

Como versión clásica de la misma manifestación divina, ahí tenemos las dos poesías a la primavera de Horacio: *Solvitur acris hiems* y *Diffugere nives*. Ese algo divino que el poeta vive en las estaciones del año se hace presente no tanto por las figuras de dioses que menciona, o no sólo por ellas, sino por el giro que da al final. En la segunda poesía resulta especialmente claro y preciso:

> *Damna tamen celeres reparant celestia lunae:*
> *Nos ubi decidimus,*
> *Quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus,*
> *Pulvis et umbra sumus.*
> «Con celeridad se repara a la luna su celestial daño;
> cuando caemos
> adonde han caído el piadoso Eneas, el rico Tulo y Auco,
> polvo y sombra somos.»

Reconocemos el rostro de muerte del mundo.

5

Pero nunca o casi nunca es ese rostro sólo lo que el hombre contempla. El que surja la idea de la muerte no significa que tenga que desvanecerse la idea contraria, necesariamente ligada a ella: la *idea de la vida*.

Bajo esta expresión no hay que entender una abstracción, un mero concepto. Así como en la idea de la muerte, la realidad del no-ser se muestra en un aspecto determinado del mundo, en el rostro de muerte inherente al mundo, la realidad del ser se muestra en la idea de la vida como aspecto del mundo. Si el no-ser se distingue en este mundo por pura negación y privación, esa misma experiencia —la experiencia de la muerte— acumula todo lo positivo en el lado opuesto, poniéndose de manifiesto el rostro de vida del mundo. Si todo lo positivo: la luz, el calor, la alegría, la voz, no sugiriera la idea de la vida, no habría en el mundo forma alguna de manifestación de la muerte, no habría «idea» del no-ser. ¡Y no sólo eso! Si borramos la vida de este mundo en una especie de experimento mental, el no-ser se quedará sin fuerza y poder. Sin conocer la vida, no se experimentaría nunca el poder de la muerte. Gracias única y exclusivamente a la vida fue elevado el no-ser a la categoría de realidad que aparece en el mundo y que es poderosa.

Una idea conduce irremisiblemente a la otra: la vida hace posible la idea de la muerte, la hace incluso poderosa, y la muerte misma hace surgir la idea de la vida en toda su realidad plena de fuerza y poder. Igual que el campo de la vida que queda aún por vivir se va estrechando en torno al mortal, así pasan a predominar también alrededor suyo los colores grises y sombríos. Sin embargo, a raíz de este mismo estrechamiento *relucen* al mismo tiempo todos los colores de la vida que el mundo tiene y puede mostrar[443]. La experiencia de esta polaridad puede ser distinta en cada individuo. *Pero el hecho mismo* de que se experimenta es tan inherente a la estructura de todos los seres vivos, y en consecuencia, también de la estructura del mundo, como la misma dirección hacia la muerte. ¡Y la idea de la vida junto con la de la muerte no se manifiesta sólo externa y literal-

mente como riqueza de colorido del mundo! Es igual que esta un aspecto del mundo, del que se participa directamente, sin diferenciación alguna de lo que se ve por fuera o se experimenta por dentro. Para la somnolienta conciencia de la vida, que continuamente se está perdiendo a sí misma, la idea de la muerte no es sólo como agua para el fuego que se apaga, sino también como aceite...

Pero esta idea de la vida —¡la realidad de la vida!—, cuando se muestra en toda su intensidad, llameando bajo la presión de la muerte, por así decirlo, no debe confundirse con las representaciones del más allá. La sustancialidad y el carácter insustituible de ese algo real que nosotros experimentamos como «vida», se ponen de manifiesto sin atenuaciones en su oposición a la realidad contraria. No se experimenta la sustancialidad hasta que no se encara uno con aquello cuya característica esencial es la insustancialidad: el estado de muerte. E insustituible es aquello en cuyo lugar sólo puede aparecer algo distinto, pero no algo similar.

6

Las ideas de la religión antigua, tales como la de la muerte o la de la vida, no son sólo aspectos del mundo, sino que se presentan a su vez en diversos aspectos. ¡En cuántas divinidades aparece el aspecto de vida del mundo! La insustancialidad en la muerte, lo puramente negativo y privativo del no-ser, resulta espantoso comparado con todo lo que en la vida se presenta positivamente y puede sentirse y experimentarse. Pero la vida puede ser tan dolorosa y atroz que a su lado se muestra amable y benigno hasta el aspecto meramente negativo del mundo, el mundo del Hades. Hay un miedo natural a la muerte, para el que la muerte es amarga. Pero también se da una inclinación igualmente natural hacia la muerte que puede llegar a convertirse en anhelo de la muerte. Para este anhelo, el no-ser es dulce. Le corresponde el rostro amable y benigno del no-ser.

La amargura y la dulzura de la muerte son realidades. Cuanto los poetas nos dicen de ella resulta tan verosímil como lo que nos cuentan del amor. La muerte ha sido nombrada entre las musas de la gran poesía lírica[444]. Esto ha ocurido en nuestro tiempo, pero se han perdido los coros cantados en honor de la bella Perséfone, la diosa de la muerte. Sin embargo, el hecho de que sea bella —aunque también puede enviar la terrible cabeza de gorgo[445]— debería dar que pensar a los investigadores de la religión. De los artistas antiguos y de los poetas modernos habría que aprender que no sólo existe un embellecimiento externo de la muerte. Sin embargo, los investigadores de la religión prefieren guiarse por las ciencias de la naturaleza antes que por la poesía. Y eso ha conducido a un callejón sin salida.

Pues para las ciencias de la naturaleza la muerte natural es en el fondo inconcebible. A esto hay que añadir aún la constatación de la etnología de que hay pueblos primitivos que no quieren reconocer la muerte como un fin natural[446]. Hasta en los casos de muerte natural buscan la voluntad maligna que ha causado el fin. Este extraño comportamiento tiene su explicación psicológica. No hay nada más natural que negar, ante uno mismo y ante otros, con una mentira instintiva un hecho desagradable del que se tiene plena conciencia.

Un hecho así es precisamente la inevitable muerte natural. La psicología ha hecho notar además que los supervivientes experimentan un sentimiento de culpabilidad aun en los casos de muerte natural. La separación de un ser vivo de la vida aparece como una injusticia que no ha tenido que presenciar sin poder ayudar. La reconciliación con el muerto desempeña en muchos sitios un papel importante entre los usos funerarios. Psicológicamente es muy explicable que se eche la culpa a un hechicero extraño.

No obstante, nada puede dispensar al investigador de la religión de ocuparse del comportamiento humano ante la muerte, *que es sentida* realmente *como muerte*. Para ello no es imprescindible que se sirva de las vivencias de los poetas. La psicología y la biología han llegado conjuntamente a la conclusión de que no solo hay instinto vital —y unido a él, el miedo a la muerte—, sino también instinto de muerte. La existencia de un instinto así es una consecuencia necesaria de la estructura del ser vivo en general. Instinto vital e instinto de muerte son sólo los términos con que las ciencias naturales designan el hecho de que todo lo viviente se halla al mismo tiempo en un proceso constante de construcción y deconstrucción. Construcción y deconstrucción pueden considerarse como una ruta ascendente y otra descendente. Pero ambas coinciden en la dirección hacia la muerte. La construcción progresa tanto como la deconstrución en dirección hacia la muerte. En realidad no hay más que una ruta, por la que avanza el ser vivo, y nadie puede decir a partir de qué punto de la vida se inicia el movimiento descendente. La ruta es ruta desde un principio, y no un lugar de reposo. Es la ruta de la vida y al mismo tiempo un declive hacia la muerte. «Movimiento», «ruta», «declive» son imágenes evidentes. En realidad ese «movimiento» significa: «vivir»; «ruta de la vida», conservarse en vida; el «declive hacia la muerte»: «entregarse a la muerte»[447].

El instinto vital y el instinto de muerte constituyen a un mismo tiempo e indisolublemente unidos la esencia de lo vivo. Son dos aspectos del ser vivo, que lo mismo podría llamarse «ser mortal». El «ser mortal» puede incluso alcanzar en un mismo individuo la supremacía sobre el «ser vivo»: en edad avanzada o también en circunstancias enfermizas o —lo que es lo mismo— en circunstancias trágicas. Y ambos seres, que forman ese ser vital-mortal único, tienen sus propios temores y anhelos: miedo a la muerte y anhelo de la vida, miedo a la vida y anhelo de la muerte. Con la primera pareja va ligado el sentimiento de amargura ante la muerte, con la otra el de dulzura de la muerte.

Ambos son posibles porque el hombre se halla como ser viviente y mortal en un contacto estructural continuo con su propia muerte, pero no tiene ninguna experiencia inmediata de ella como de un estado alcanzado. Sólo el muerto experimenta el estado de muerte. Pero se tiene la posibilidad de adelantarse por esa ruta, que es al mismo tiempo ruta de la vida y declive hacia la muerte, y concebir la muerte por adelantado: no en la realidad, sino en el sueño y en la fantasía. Pero las imágenes angustiadas y anhelantes de sueños y fantasías tienen también su fundamento. Ese fundamento lo constituye precisamente esa ruta que es al mismo tiempo un declive y cuyo final lo mismo puede parecer una ruptura no deseada e incluso terrible, que una meta anhelada. El fin puede parecer terrible o anhelado al alma que se adelanta, pero lo cierto es que el material de las imágenes en que se muestra no puede proceder de la muerte misma. Pues precisamente el no-ser no contiene nada, y el

ser-distinto no contiene más que algo distinto de lo que se haya vivido nunca. Así resulta que hasta esas concepciones que hacen parecer la muerte como algo agradable proceden de la vida. El final se imagina como si fuera una continuación: deseada o no deseada.

Por este «como si fuera» vivido por todo el mundo —lo confiese o no— se distinguen todas las representaciones del más allá de los recuerdos y experiencias que uno tiene en relación con el mundo real. Estos tienen aquí, ahora y siempre, al mundo como trasfondo continuo y permanente. Las representaciones del más allá son, en cambio, representaciones del alma que se adelanta al tiempo temerosa o ansiosa, representaciones que el alma se lleva de este mundo a aquel «otro mundo», al mundo «más allá» del final, donde en realidad ella no se encuentra todavía. El trasfondo de tales representaciones no es ni este mundo ni aquel «otro», pues no es a este mundo, que existe aquí y ahora, al que se refieren; y el otro, al que sí se refieren, no existe aquí ni ahora. Por eso no cabe confundir nunca las representaciones del más allá y el saber en torno a la vida, como no sea en estados psíquicos extáticos. Pero ¿de qué se nutren estos, sino de reservas del alma y posibilidades del espíritu que forman parte del contenido de este mundo?

En lugar del aspecto terrible se escoge —de manera consciente o inconsciente— el otro, el seductor. Los horrores de la muerte son en parte terrores del alma que se anticipa. En parte tienen ya aquí y ahora su fundamento, en que la privación y negación progresivas, ese aspecto del mundo en que se manifiesta la muerte, son de hecho espantosas. Contra los temores del alma están sus esperanzas y anhelos, no mejor fundamentados. E igual que esos temores tienen un fundamento inmanente y están reforzados por un aspecto real del mundo, las esperanzas agradables cuentan también con un suelo propicio, donde pueden florecer las imágenes seductoras del más allá. Este suelo propicio es el declive hacia la muerte inmanente a todo ser vivo, y la capacidad del alma para engañarse a sí misma, espoleada aquí por el mismo miedo a la muerte. Así surgen los colores y tonos de las esperanzas en el más allá, que superan con facilidad cosas delicadas y profundas que también se mueven en el alma.

Pero las imágenes más seductoras del más allá tampoco tienen gran fuerza como para impedir que continúe estando presente el aspecto terrible de la muerte como una posibilidad de la que uno mismo se escabullirá, pero a la que *otros* sucumbirán con tanta más seguridad. La aspiración a justicia desempeña un papel variable en esta distribución del más allá. Depende de la misión ética especial de la religión de la que forma parte la promesa de una vida tras la muerte. Junto al «paraíso» aparece siempre ya en la antigüedad, el «infierno» por exigencias de una polaridad inevitable. Solo cuando se «superaron» filosóficamente los horrores de la muerte se desvanecieron, al menos en teoría, los temores. Claro es que con el «infierno» se perdió también el «paraíso». Pero las representaciones del más allá de este tipo radical no eran más que un fenómeno periférico o secundario en la religión antigua. Lo primario y central desde el punto de vista de la religión antigua es la captación de la realidad de la muerte, su plena aceptación y no su encubrimiento anticipado mediante imágenes terribles y agradables del más allá. Una aceptación así es la que tiene lugar en el culto de las divinidades antiguas de la muerte.

7

El no-ser objetivo, hecho realidad en la muerte de los seres vivos, se nos ha presentado, como también tuvo que presentarse necesariamente a los antiguos, bajo dos aspectos: como final temido y como marco y borde de todos los seres vivos, en el que empiezan y terminan de forma igualmente natural, como quien llega a la meta por un agradable declive. Pero el no-ser tenía aún otro aspecto para el hombre religioso de la antigüedad.

La idea moderna del no-ser es la de vacío. Para el hombre religioso de la antigüedad, el no-ser, precisamente como marco y borde de la vida orgánica, está vacío y lleno al mismo tiempo. No es una idea delimitada (definida) lógicamente, como el no-ser de los filósofos, sino una realidad, con la que linda por su parte todo lo viviente. Solo puede aprehenderse de alguna forma en esa zona fronteriza, pues su núcleo real es lo sencillamente inaprehensible. Pero en la zona limítrofe se va uno acercando a través de estadios intermedios a ese algo inaprehensible como se acerca uno al no-ser. Entre la luz del día y la falta total de luz, llamada en griego Erebos, está la noche; antes del estado configurado de los organismos viene el estado germinal; como fundamento de toda vida en movimiento, la tierra en reposo. Pero ¿dónde está la frontera entre noche, estado germinal, tierra en maternal reposo y un reino del no-ser que hay que imaginar sin luz, sin gérmenes, *completamente* muerto?

Puede denominarse el reino de la realidad que está, por así decirlo, a medio camino entre el reino de lo completamente negativo, del puro no-ser y del reino del ser pleno, que engloba todos los estadios y posibilidades. Este reino intermedio[448] de toda la pequeña vida que pulula en la oscuridad, es el sustrato más bajo en ese gran reino de la vida. Como zona de lo inacabado, de lo maternalmente acogedor, tampoco está cerrado al reino del no-ser. Para el ser humano de la antigüedad pertenece incluso de tal forma al no-ser que unido a él ya no se muestra como el mero vacío, sino que aparece indisolublemente unido a la idea de la madre tierra, como un aspecto de esta. Así la plenitud germinante pasa a ser también un aspecto del no-ser.

Podemos hablar de un aspecto radical del ser[449]. «Las raíces de la tierra y del mar» —de esos dos reinos de los seres germinantes y pululantes— serían visibles, según Hesíodo[450] para los titanes en el Tártaro, si no fuera por la completa oscuridad que se conoce por Erebos... Es una esfera materna que parió al mundo y lo sustenta, y es capaz de volver a parirlo en cualquier momento, vista desde la idea de la línea vital infinita del laberinto: un estadio anterior y posterior a la vida. El puro *me on* sólo se separó del *on*, el no-ser del ser, para el filósofo griego. La religión antigua adoraba a los dioses del cielo y los infiernos, a los olímpicos y a los ctónicos. Su mundo era un todo único, mucho más todavía que el mundo de los filósofos panteístas posteriores. Ser y no ser, en la medida en que este *es real* para el alma y un ser-distinto para el ser humano, tenían la misma fuerza y eran capaces de aparecer como figuras divinas que rodeaban e impregnaban el universo de sentido y esplendor.

1936-1962

Grecia ocupa un lugar especial en la fase inicial de la historia de la religión en Europa. Si se hace abstracción de las religiones prehistóricas, las llamadas primitivas, la historia de la religión de Europa empieza con religiones de características propias que poseían una individualidad, como era por ejemplo, además de la israelita, la religión griega. La romana también puede calificarse de individuo especial entre las religiones. Por su marcado carácter, sin embargo, la israelita y la griega se hallan una frente a la otra en un plano superior.

Es posible presentar algunos elementos llamados primitivos de la religión griega. Ofrecen, respecto al carácter de la religión griega, tan poco como una recopilación similar de textos del Antiguo Testamento respecto a la religión israelita. La materia es incluso más escasa en la literatura clásica de los griegos y escasísima en las fuentes coherentes más antiguas de la historia de la religión griega, es decir, en la *Ilíada* y la *Odisea*. Homero poseía un talento y una capacidad de discernimiento dignos de nuestro asombro a la hora de observar la religión viva. Ambas epopeyas muestran tal lógica y escrupulosidad en el ejercicio de este talento que por este mismo motivo no se puede pensar en la posibilidad de varios poetas como autores de la *Ilíada* y la *Odisea*. Sólo una personalidad única y extraordinaria era capaz de describir la religión de Grecia de esta manera. Y difícilmente es posible que en sus héroes no mostrara el comportamiento religioso que encontró entre sus contemporáneos alrededor del siglo VIII a. C, aproximadamente. Tanto más cuanto que él mismo adopta una postura particular respecto a este comportamiento: la de quien sabe y ve más. Por eso mismo fue determinante para la religión de Grecia en los tiempos que vinieron a continuación.

El comportamiento religioso es lo más natural para Homero. Así era en las antiguas Grecia e Italia, sin duda. La palabra latina *religio*, que hoy en día pertenece a la mayoría de las lenguas europeas en su conocido significado específico, sólo expresa en su origen la atención, sin que esta se limite a la religión. La lengua griega no poseía una palabra antigua simple para expresar el comportamiento religioso. No era entre los griegos un comportamiento especial, sino uno definido exclusivamente por su dirección: «¿Hacia quién?». Un comportamiento superior y digno del ser humano según la concepción de Homero dependía del saber y del ver. El propio poeta es quien posee el saber supremo y la visión clara (esta palabra debe utilizarse aquí en vez del simple ver, que es sólo sensible y no al mismo tiempo espiritual).

El comportamiento religioso que Homero describe en sus héroes no guarda relación alguna con las concepciones mágicas. Corresponde al pensamiento de las personas religiosas medias: a un pensamiento que se encuentra en cualquier época y que en ninguna se definirá como algo especial. Si entre los héroes homéricos hubiera habido huellas de un pensamiento mágico, Homero sin duda no habría podido eliminarlas del todo. Como mejor prueba de su existencia se ha citado una escena que, de hecho, sólo demuestra un pensa-

miento religioso medio que no está ligado a ninguna época particular. Aias asume el mando de los griegos en la *Ilíada* (7, 190) y los exhorta a rezar a Zeus antes del ataque. Han de hacerlo en silencio para que el enemigo no los oiga. Luego añade con arrogancia: «¡O en voz alta porque no tememos a nadie!». Se refiere a sí mismo y al hecho de que no teme ni siquiera a Zeus. Sin embargo, ¡no es que tuviera miedo de que se pudiera actuar mediante la magia contra una oración si se conocía su contenido! Temía, de hecho, que el enemigo se granjeara la simpatía de Zeus por medio de su oración y quizá también por medio de la promesa de ofrendas más importantes.

Homero señala enseguida cómo se reza de manera correcta y deja abierta la posibilidad de hacerlo en voz alta o en voz baja. Quien era lo bastante sabio rezaba con la vista dirigida al cielo: «Padre Zeus, lleno de gloria y grandeza, que reinas desde el monte Ida, da la victoria a Aias para que pueda sentirse orgulloso de ella. Pero si también quieres a Héctor y te preocupas por él, concede a ambos la misma fuerza y la misma fama.» Se observa claramente la diferencia entre el comportamiento religioso de Aias y una actitud más correcta, la que se plasma en el sentido de Homero e incluso prefigura la de un Sócrates. La diferencia que Homero desarrolla en ambas epopeyas, muy característica de la religión griega, reside sin embargo en la forma de saber vinculada a la actitud religiosa.

Una de las formas es expresada por casi todas las personas en un grado inferior; el superior corresponde al poeta. No obstante, el término «religión popular» no sería la fórmula adecuada para definir el primero, porque este grado habla, con palabras escasas y poco concretas, del mismo hecho que el poeta —el cual no ocupa tal grado, sino que sólo lo percibe con precisión. El *hecho* está sólidamente asentado, sólo las *palabras* para expresarlo son en el hombre común y corriente más simples y menos numerosas que en el propio Homero. Son, en casos idénticos, palabras idénticas que utilizan *todos* los griegos: palabras que expresan el «¿Hacia quién?» casi sin diferencia alguna en cuanto al sentido: *theós*, el plural *theoí* y «Zeus».

Un fenómeno característico de la religión griega es que un poeta como Homero pudiera saber *más* y aleccionara a los otros en su estilo poético sin exponer una doctrina. Esto está relacionado con el carácter del mito griego, al cual nos referiremos más adelante. Sin embargo, nos despojaríamos de una fuente importante, que se remonta mucho más allá de Homero en la historia de la lengua griega (y por tanto también de la religión griega), si sustituyéramos, sin reserva, *theós* por la palabra que encontramos en los diccionarios. Expresaré esta reserva mediante unos paréntesis cuando traduzca *theós* por (dios)[451].

Es significativo que (dios) no poseyera un vocativo en la lengua griega antes de los escritores judíos que escribieron en griego. La persona no podía invocar ni apostrofar a (dios). En cambio, en griego era corriente utilizar (dios) de forma predicativa. El ejemplo más antiguo se encuentra en Hesíodo. En sus *Trabajos y días* (764) señala que la maledicencia resulta indestructible cuando son muchos quienes difaman diciendo lo mismo: «¡(Dios) es incluso ella!». Aquello que es (dios) puede expresarse mediante un infinitivo: «(Dios) es también reconocer a los queridos», dice Eurípides (*Helena* 560). ¡(Dios) es acontecimiento! *Acontece* y, sin embargo, *es* e incluso es indestructible. Ahora bien, no se puede hablar a

aquello que ocurre. Por eso (dios) no posee un vocativo. Por otra parte, sin embargo, *theós* es un nombre masculino y por consiguiente un ser determinado como otros masculinos. Un ser aún más determinado es el femenino *theá*, la diosa. Menos determinado resulta, en cambio, *theoí*, los dioses, por cuanto se dice en plural. Tanto el femenino como el plural presuponen el *theós* en la lengua. Siendo lo propio de un suceso, un neutro existía en la lengua griega antes del *theós*. Sólo se ha conservado en las palabras compuestas cuyo primer elemento es *thes*: en *thésphatos*, *thespésios*, *théskelos*.El segundo componente implica en todas las tres composiciones un efecto maravilloso expresado mediante verbos referidos al decir, un efecto que partió de ese neutro, *thes*, cuya posterior evolución es *theós*. Con el neutro se combinan las derivaciones de tres verbos referidos al decir. En griego no puede concebirse como algo que no sea un neutro.

No obstante, hay que añadir también un elemento positivo: lo ambivalente y potencialmente maligno era *daímon*, la forma griega de la palabra «demonio». En griego, esta palabra era en su origen en gran parte sinónima de *theós*, de (dios) en su relación con el ser humano mortal, en cuanto su destino. (Dios) no era para los griegos ni ambivalente ni negativo. El efecto maravilloso proveniente de *thes* tampoco podía proceder, sin embargo, de una mera fuerza o poder. En aquellas tres combinaciones, por ejemplo, se expresaba mediante verbos referidos al decir. ¡Ni siquiera como neutro era (dios) una fuerza o poder mudo! El decir es un elemento fundamental de la religión griega: el decir en cualquier forma, pero de manera específica en cuanto decir-el-mito, *mytheîsthai*, o desarrollando el mito en cuanto *mythlogeîn*, *mythología*, mitología.

Desde Homero y Hesíodo, el «decir-el-mito», *mytheîsthai*, se emplea en una combinación fija con *verdad*. «Mito» era en un principio la palabra correspondiente al hecho verdadero. En este sentido se utiliza inequívocamente en dos pasajes de la *Odisea* (2, 412; 4, 744). El sentido de *mythos* sólo se limitó más tarde a los relatos religiosos, a los *mythoi*, mitos, cuya verdad estaba expuesta a la duda. La lengua griega poseía además de *mythos*, palabra, la forma femenina *mytha*, con el significado de *phone*: «tono, voz». La verdad del mito era la verdad de una voz espontánea, probablemente cantante.

El auténtico mito es verdadero como es verdadera una auténtica palabra épico-lírica. La verdad humana le corresponde siempre y cuando no se trate de un mito producido con cierta intencionalidad, es decir, de un mito falsificado. Si un poeta como Homero desempeñó un papel determinante para la religión griega, tal cosa se debía al papel determinante del mito. El hombre común y corriente, por el grado de su saber, sólo decía *theós*, *theoí* o Zeus y a lo sumo pronunciaba el nombre de un dios concreto cuando, aleccionado por un culto conocido, podía conocer el ámbito de acción de este dios. Los dioses en plural, Zeus y los nombres propios de los dioses permitían la invocación, la oración, la apelación. Sólo el poeta (esta idea se desarrolla de forma consecuente en la *Ilíada* y la *Odisea*) ve a los dioses, sabe cuál actuaba o actúa y puede contar de ellos, o sea, «decir el mito». La frontera entre la poesía y la mitología, entre el arte de un narrador de mitos y de un poeta que sólo invoca a los dioses y los menciona a veces, es difícil de trazar. Homero, en su descripción de los dioses, nos parece un humanista audaz. Pero sólo porque dio la preferencia a las posibilidades humanas de la religión y la mitología griegas y las configuró de acuerdo con dichas posibilidades.

Se ha podido determinar que Homero utiliza las palabras «Zeus» y «los dioses» como sinónimos. No fue él quien introdujo esta relación de identidad aproximada. Se refleja también en la religión del hombre común y corriente que describe el poeta. La religión griega era una religión de muchos dioses, pero puede calificarse sobre todo de religión de Zeus. Un pasaje de la *Odisea* nos aclara lo que era Zeus en comparación con (dios). Un hombre sencillo y piadoso dice (14, 444): «(Dios) otorga o no otorga, tal como gusta a su *thymós*: ¡porque lo puede todo!» El (dios) que acontecía difícilmente podía poseer un *thymós*, un órgano de los impulsos internos; sí, en cambio, Zeus, que es nombrado antes (440). El hombre sencillo y piadoso lo consideraba todopoderoso. No así, en cambio, el poeta y otras personas sabedoras de que el poder de Zeus estaba limitado por las fronteras del propio ser humano: por aquello que es la parte, la *moira* de cada ser humano en la vida. Por eso están la Moira o las Moirai por encima de Zeus, el cual debe consultarlas cuando decide sobre vidas humanas. En Homero, se caracteriza menos por los actos de voluntad que por el *nûs*, el órgano del pensamiento, que está tranquilo e inmóvil en su posesión, pero que refleja todo cuanto es con todas las consecuencias inherentes. Nada escapa a ese espejo.

No obstante, el nombre de «Zeus» revela en su significado básico cierto parentesco con (dios). Traducida con precisión, la palabra «Zeus» significa el resplandor: el resplandor del día, un resplandor en el cielo. En este sentido es él un dios celestial: lo más importante que puede ocurrir en el cielo. Cuando se define a Zeus como un dios del tiempo atmosférico, se está aplanando y envileciendo su verdadero ser. El resplandor era más importante en su esencia que todos los fenómenos meteorológicos. Había un «Zeus de los mares», además de Poseidón, el dios de los mares, y un Zeus de los infiernos, por cuanto también en el mar existía un resplandor, por ejemplo, el resplandor de una fortuna inesperada, y había igualmente un resplandor en los infiernos cuando Zeus reinaba allí como marido de la diosa de los infiernos. Posee un *nûs* que refleja todo, porque el resplandor también acaece en el conocimiento y el pensamiento, en los altos instantes de los reflejos.

El término *theós* es un mito minúsculo. En el caso de Zeus, la forma de la invocación se combina generalmente añadiendo la palabra «rey» o «padre»: esta última fórmula es probable a raíz de lo transmitido por las lenguas emparentadas y es también más originaria. Para Homero es «el padre de los seres humanos y de los dioses». En ello reside un mito sumamente humano que, desarrollado en diversas variaciones, desempeña un papel preponderante en la mitología griega: el mito de que Zeus es padre. No es un padre que exige y encarga una misión, como describe Martin Buber al dios de los israelitas: no es alguien que exige, ordena y promete, que emplaza a los seres humanos, los apostrofa, se manifiesta ante ellos, les exige, les da encargos, los acoge en su alianza. Tampoco es un padre en el sentido del «padrenuestro» o de la doctrina de Jesucristo. Es un padre procreador, un vencedor y visitante violento y nupcial. Su coacción se refería a las fuerzas naturales salvajes que actuaban en el ser humano, sus visitas estaban destinadas a las mujeres y no a los hombres, a los cuales sólo dio leyes de carácter general tales como la ley de la hospitalidad. Por lo demás, protegía las diversas leyes de los diversos estados griegos y las defendía con el carácter absoluto de un déspota.

Sus visitas a ciertas hijas elegidas de los seres humanos no deben juzgarse desde la perspectiva de la monogamia, para la cual el modelo era el matrimonio de Zeus y Hera. Los modelos poseen la función de indicar las formas de existencia y el marco de las instituciones humanas. No obstante, los dioses no están vinculados a estas como los humanos. A veces hacen aquello que los mortales tienen prohibido y muestran de este modo los límites de la existencia humana. El fundamento de los relatos mitológicos de las numerosas bodas abiertas o secretas de Zeus era el mito del carácter elegido de las mujeres que les permite convertirse en receptoras del semen no de sus esposos mortales, sino de seres superiores: se trata de un mito cuyo origen se halla en el matriarcado.

En la religión griega, el patriarcado y el matriarcado se mantienen casi en equilibrio, con la preponderancia que el padre Zeus da al aspecto masculino, mientras que en la época histórica la propia Grecia está dominada por los puntos de vista de los hombres. «Todo antropomorfismo está relacionado», según Martin Buber, «con nuestra necesidad de conservar el carácter concreto del encuentro en su testimonio, y esta tampoco es, de hecho, su raíz: en el propio encuentro se nos manifiesta algo decididamente antropomorfo, un tú absolutamente originario que invita a la reciprocidad.» Buber se refiere al encuentro con Dios, pero esto también explica por qué en Grecia sólo se invocaba a los dioses antropomorfos y nunca a (dios). Pero existe también otra raíz igualmente importante y no menos verdadera, dada por la propia naturaleza humana: la necesidad del ser humano de encontrarse con imágenes de sí mismo que entiendan sus necesidades como propias y de hacerlo allí donde se determinan las formas de su existencia. El cristianismo atendió a la necesidad del sexo femenino de contar con una imagen primigenia imperecedera por medio de los diversos grados del culto a María, que fue admitiendo poco a poco. La religión griega hizo esto mismo en tan gran medida que sólo se explica por dos motivos: primero, por el hecho de que en Grecia ya existían, vinculados a determinados lugares, ciertos cultos que respondían a la necesidad de una civilización anterior dominada sobre todo por los puntos de vista de las mujeres y, segundo, porque el mito griego, por su particular y refinado antropomorfismo, por su estilo capaz de abarcar todo lo humano, estaba en condiciones de dar la palabra al contenido de dichos cultos.

La forma en que la mitología de los griegos reflejaba las necesidades de la existencia griega en toda su complejidad era la familia olímpica de los dioses: una imagen poética de la residencia y la convivencia de los dioses en la montaña más alta de Grecia que, con independencia de la variedad de verdaderos lugares de culto, poseía validez como expresión precisamente de esta complejidad. Como familia real, esta imagen no poseía un equivalente en Grecia después de la época micénica, como tampoco la tenía la posición regia de Zeus por encima de los dioses. Sólo pudo valer durante toda la historia griega por su carácter humano, como imagen de una familia. La familia es más próxima al ser humano que el estado, y en Grecia nunca llegó a evolucionar hasta convertirse en una estructura uniforme e idéntica en todos los estados. Contenía elementos patriarcales y matriarcales en diversas mezclas. Por tanto, era apropiada para reunir a los dioses, no como deidades de este o aquel estado o tribu, sino como dioses y diosas de los hombres y mujeres en las diversas edades y formas de la

vida, en sus ocupaciones, en todos los ámbitos de la existencia y con todas las pretensiones, incluidas las de origen matriarcal. Sin embargo, todas las pretensiones de dioses y seres humanos se adaptaban al dominio de Zeus. No un llamado henoteísmo, sino la singular religión de Zeus, configurada de este modo, podía satisfacer las pretensiones del talentosísimo pueblo de los griegos.

En la familia olímpica de los dioses, Hera se relacionaba con Zeus como hermana y esposa: una unión que era de lo más prohibido que había en Grecia. En su origen, Hera debe de haber sido una verdadera diosa celestial. De hecho, su figura enseña por qué una gran diosa que reina sobre todo el mundo no obtenía este título por su calidad de madre. Ella sólo era madre de paso. Sus hijos eran Ares, el dios de la guerra, y Hefesto, un dios del fuego y del oficio vinculado al fuego. Hefesto carecía incluso de padre y el caso de Ares sin duda no fue diferente en su origen. Ambos pertenecían a una esfera inferior, rayana en los infiernos. El célebre Hereo en la isla de Samos, en las proximidades de Asia Menor, fue durante mucho tiempo el templo más grande e importante del mundo griego. En Olimpia, donde todos los griegos adoraban conjuntamente a Zeus, el templo más antiguo pertenecía a Hera. Antes de la época clásica, Zeus sólo poseía allí un gran altar al aire libre, tal como correspondía a su esencia. El culto a Hera fue en Grecia anterior al culto a Zeus. En Samos, ya era adorada por una población pregriega. Ella tenía que ver con las esferas inferiores a las cuales pertenecían sus hijos, incluso con los infiernos. Sobre todo la casa estaba bajo su protección. Se le consagraban pequeñas imitaciones de casas. Un templo era lo que más le pertenecía entre todos los dioses, y en la casa, la cama, que, en una ejecución lujosa, se le ofrecía también en su templo. Reinaba en varios ámbitos del mundo, vinculada a una periodicidad que su mito expresa con claridad. Le correspondía el título de una diosa del cielo porque una diosa lunar merece ese mismo título. Una noche de luna llena es en Grecia algo que puede ejemplificar aquello que es (dios). Hera sólo se convirtió en un fenómeno humanísimo a través del mito griego.

Al principio, la tierra permaneció siempre presente como fundamento de la existencia para los dioses y los seres humanos. Ella fue la primera madre, primero sin esposo y luego en unión con su primogénito, Urano, el cielo. Se la invocaba siempre y en todas partes por su nombre, Gea o Ge, la palabra que significaba tierra. Hasta los dioses le ofrecían libaciones. Por su esencia, no precisaba de un lugar de culto especial. La mitología griega le dio como hija a la gran diosa madre y diosa de las montañas Rea, perteneciente a Asia Menor y probablemente también a Creta, cuyo extático grupo de seguidores estaba formado en su origen por sus propios hijos (que eran al mismo tiempo sus esposos). Fue reconocida y adorada como madre de los dioses por los griegos, pero sin poseer una lugar de culto importante en Grecia. Se supone, sin embargo, que su lugar en un importantísimo culto y mito, el de Eleusis, fue ocupado por la tercera gran diosa madre de la religión griega: su hija Démeter, cuyo nombre representa una variante de la «madre tierra». Ella dispensaba, o negaba, o volvía a dispensar a los seres humanos el fruto de la tierra, el trigo. Lo hacía en su cualidad de madre, pero no como la madre de todos, sino como la madre de su hija, y poseía por tanto con ella, la reina de los infiernos Perséfone, un culto que, en virtud de esta relación femeninísima, sólo ocupa un segundo lugar en relación con el culto a Zeus.

Existen indicios de que el culto a Hera competía con esa peculiar religión en cuyo centro se hallaban la madre y la hija y sus misterios que se celebraban en Eleusis. El reino griego de los difuntos era, como señala Homero, igual que el *scheol* hebreo, un reino de las sombras. Homero mantiene una gran reserva respecto a los misterios. Nadie estaba obligado en Grecia a creer en el regalo de los misterios que Démeter ofrecía a la humanidad y que no era idéntico al regalo del trigo. Le raptaron a su hija. Una unidad, la existente entre madre e hija, se rompió de forma violenta. El raptor era el rey de los infiernos, el Zeus subterráneo, Hades o Plutón. Démeter, llena de dolor por su hija, la buscó y la encontró como reina de los infiernos. La vio y se alegró. Quienes, en la mayor ceremonia de los misterios de Eleusis, oían que Perséfone paría a un hijo en los infiernos y eran capaces de verla, también se alegraban. Podían estar seguros de correr, después de la muerte, una suerte distinta de la de los no iniciados. Una espiga madura levantada se lo confirmaba. La posibilidad rodeada de misterio de ver sin morir y de conocer la esencia de la reina de los infiernos, de la soberana más poderosa de los seres humanos, fue un elemento fijo de la religión en Grecia durante unos 2.000 años, por lo menos desde la época micénica. Exigía una capacidad visionaria que era estimulada por todos los medios, tales como el ayuno, en parte presentes también en otras religiones, y que conducía a un objetivo cuyo efecto no se puede poner en duda.

La propia Démeter estaba en todas partes presente en la tierra cuando de esta brotaba el trigo verde o dorado. Con su amor agració también a un mortal en el surco y parió a Plutón, la «riqueza». Era también la hermana y esposa de Zeus cuando concibió con él a Perséfone. Sin embargo, el que la venció fue su hermano y hermano de Zeus, el dios de los mares que sacudía la tierra. Su nombre implicaba la cualidad de ser esposo de Démeter: Poseidón significa tanto como *posis Das*. Celebró su boda con Anfitrite en el mar, entre las diosas marinas tan numerosas como las ninfas de las fuentes y de los árboles. Estas tampoco vivían más tiempo que sus fuentes y árboles.

Las vírgenes y muchachas entre las diosas son características de la religión griega. Esto le correspondía en cuanto religión patriarcal que mantuvo un antropomorfismo femenino como expresión válida de la divinidad, pero que en la medida de lo posible arrinconó a un segundo plano el culto de las grandes diosas que pretendían una religión matriarcal, salvo el culto a Démeter. Perséfone era, en cambio, la diosa de los griegos llamada sobre todo *Kore*, «muchacha». Tanto su mito como el rapto de la doncella en cuanto rito nupcial muy extendido reflejaban no sólo el destino de Perséfone, sino el destino general de las muchachas y mujeres. A su lado se hallaba, como figura hermana, Artemisa. Hermana en el sentido de que no sólo se le adjudicaba a Leto como madre, sino también a Démeter. En este caso, su padre era Poseidón; por lo demás, lo era Zeus. Como cazadora y al mismo tiempo protectora de los animales y personas jóvenes moraba en la naturaleza silvestre, junto a los estanques y regiones pantanosas, pero también en las zonas altas de las montañas. Mantenía su integridad virginal, disuadía a las doncellas de la maternidad mediante los dolores del parto, mataba y salvaba a las mujeres en los entuertos. Como madre se invocaba a otra virgen entre las grandes diosas: Palas Atenea. Era hija de su padre en todos los sentidos: daba consejos y protegía a la familia patriarcal. Para expresar esta relación con la máxima claridad posible, el mito conserva-

ba un rasgo de tiempos anteriores que no era puramente antropomorfo: la diosa surgió de la cabeza de Zeus. Una madre virginal, que era Palas Atenea sobre todo para la ciudad que le debía su nombre, Atenas, constituía la solución para unas necesidades aparentemente contradictorias: adorar, junto al padre como ser supremo, a una diosa maternal que le estuviera subordinada.

De este modo, no sólo Hera, la esposa, se vinculaba estrechamente con Zeus, sino también una hija. Entre los dioses considerados sus hijos, Apolo era el más próximo a él. En un principio, estaba unido a su madre y a su hermana, Leto y Artemisa, en una familia de carácter matriarcal. Con Zeus lo vinculaba su esencia, en que la luz y el espíritu se fundían. Estaba a favor de la armonía y de la pureza y las propiciaba, sea mediante la música, sea destruyendo todo cuanto era impuro. También actuaba mediante sus oráculos, sobre todo en Delfos que en la religión griega poseía una autoridad similar a la de Roma en la Edad Media. Su posición se manifiesta con claridad meridiana en el homérico *Himno a Hermes*, cuando dice a su hermano Hermes que sólo a él le está reservado saber y guardar aquello que el *nûs* del padre sabe.

Hermes, hijo de Zeus y de Maia, una de las grandes madres primitivas obligadas a pasar a un segundo plano, era un espíritu de la mediación, un dios del medio entre el arriba y el abajo, entre el reino de los vivientes y el de los difuntos, un mensajero entre los dioses y para los seres humanos, un dios del azar, de la fortuna y de la ganancia, de la pérdida imprevista y del robo, por cuanto en su ámbito este también se contempla desde el punto de vista de la suerte y de la casualidad. Protege a los viajeros y a los vagabundos, conduce a las almas a los infiernos y es capaz de subirlas de nuevo. Su esencia no es oscura, sino ambigua; sumamente masculino, pero tan compatible con la feminidad de Afrodita que ella podía fundirse con Hermes y Hermes con ella para crear un único ser hermafrodita. Con esta forma se adoraba a Afrodita en Kypros, una isla que, sin embargo, ya pertenecía a oriente.

Afrodita, la gran diosa del amor, encontró su camino al Olimpo como segunda gran reina celestial. Por su esencia no era otra que aquella que se conocía por muchos otros nombres, tales como Astarte e Ishtar, y que en el Próximo Oriente se relacionaba con Venus, la estrella más brillante del cielo. Prefería los lugares de culto situados muy arriba, tales como Acrocorinto, y el mar del que emergió; como presencia era comparable a las otras diosas virginales de la mitología griega. Donde nació también estaba presente como diosa del mar, pero sólo del mar en calma: presente sobre todo en su brillo cuando reina la calma en el Mediterráneo. Cuando un poeta griego la llama «Afrodita dorada», habrá que traducirlo por «dorado placer del amor». En el orden patriarcal de la religión griega, Afrodita se convirtió en hija de Zeus y esposa de Hefesto. Pero tenía como amante al otro hijo de Hera, Ares, y violaba por tanto el orden patriarcal. Así pues, su ámbito era el adulterio no menos que el amor.

Además del culto a Afrodita existía en Grecia otra gran religión que igualmente sólo podía subordinarse de manera externa a la religión de Zeus y que coexistía con esta: la religión dionisíaca. La subordinación se percibe en el primer componente del nombre *Dio-nysos*. Así sólo puede empezar el nombre de un ser que pertenece a Zeus, como Diógenes, por ejemplo, expresa el hecho de descender de Zeus. Sin embargo, «Dionysos» no puede entenderse sólo a partir de la lengua griega. Ocurrió en tiempos muy remotos que esta divinidad

se convirtió en hijo de Zeus. Su mito debe de haber sido un mito cretense ya en época minoica, cuando Zeus se apoderó de él sólo *en parte*: se apropió de la historia del niño divino que se desarrollaba en una caverna. Se trataba de un mito cretense, poco apropiado en un principio para un dios que resplandecía en el cielo. A cambio de aceptar a Zeus como padre, Dioniso mantuvo la posición suprema en una religión de las mujeres que le servían. Era una religión extática, pero no exclusivamente dominada por la embriaguez, contrariamente a la opinión generalizada sostenida desde Nietzsche y Erwin Rohde. Habrá que citar más bien a Karl Otfried Müller, un erudito más antiguo: «La naturaleza que avasalla al sentimiento humano y lo arranca de la calma de la clara autoconciencia (y cuyo símbolo más perfecto es el vino) constituye la base de todas las creaciones dionisíacas. El círculo de los personajes dionisíacos, que configuraban, por así decirlo, un Olimpo aparte, representa esta vida natural con sus efectos sobre el espíritu humano en diversos grados, en formas ora más ora menos nobles; en el propio Dioniso se despliega la flor más pura, relacionada con un *afflatus* que colma el ánimo de felicidad sin destruir, no obstante, el fluir tranquilo de las sensaciones.»

Como «menos nobles» aparecen los sátiros y silenos, los seres masculinos excitados con sus patas de macho cabrío o de caballo que Dioniso acogió en su séquito. Perseguían no sólo a las ninfas, sino también a las acompañantes de Dioniso antes de que este los domesticara. Las acompañantes, fueran ninfas o mujeres extáticas, se conocen por el nombre de ménades. El culto a Dioniso iba dirigido, más que a la «vida natural», a la vida de los seres vivos individuales que como (dios) aparecía con diversas formas: como cabrito y como toro, como lactante y como hombre maduro. Estas eras las principales manifestaciones de Dioniso en su culto y ante los ojos visionarios de las ménades. Ellas aspiraban a una meta suprema: ser las nodrizas del pequeño Dioniso y las esposas del grande, como lo fuera Ariadna, en su origen una gran diosa y luego hija de un rey cretense.

1966

THEÓS: «DIOS» EN GRIEGO

El pensador y traductor judío de la Biblia Franz Rosenzweig afirmaba: «No sabemos nada de Dios; pero eso es un no-saber de Dios.» De este modo señalaba la situación extrema a la que puede llegar la actitud *positiva* respecto a Dios, sea judía, cristiana o postcristiana, yendo en la dirección *negativa*. Incluso una teología negativa se mantiene, sí, se mantiene en el ámbito de influencia de «Dios» de una forma que es más pura, más atendible y que invita más al análisis. Algo similar ocurre cuando la dirección negativa sobrepasa esta situación límite y conduce a una *actitud* negativa respecto a «Dios»: a la negación, a la lucha contra o incluso sólo a la indiferencia que —desde la perspectiva de Rosenzweig— seguiría siendo indiferencia respecto a «Dios».

El ateísmo en sus dos formas históricamente tangibles hoy en día no se refiere al «Dios» del que nada puede saberse y del que habla una teología negativa en el límite de la evolución judeo-cristiana o del que calla la mística correspondiente, sino a una imagen de Dios que se halla mucho más atrás en esta línea evolutiva: al «Dios» que no sólo se manifiesta en una teología, sino en una teocracia, reinando y legislando, es decir, como el ordenante y legislador.

Vemos que para orientarse en el campo en que nos adentramos ningún paso puede darse sin utilizar derivaciones de la palabra griega *theós*, tales como teología, teocracia, ateísmo. Y eso que hemos entrado en este terreno desde la situación actual. Forma parte de esta el avance de esas dos formas del ateísmo que se mantienen, sin embargo, en el ámbito de influencia del «Dios» negado, combatido y, de una manera indirecta, muy tenido en cuenta y que están, por así decirlo, clavados a él. Una de las formas es el existencialismo de carácter sartriano; la otra, el marxismo. Por muy diferentes que sean, están emparentados precisamente por el rasgo que hemos de tener particularmente presente antes de responder a la pregunta: ¿Qué significa, de hecho, «dios» en griego?

Sartre consideraba su existencialisno un humanismo justamente a raíz de una suerte de teología negativa. El existencialismo no es otra cosa, dice él en su ensayo E*l existencialismo es un humanismo*, «que un esfuerzo para sacar todas las conclusiones de una postura atea coherente». El existencialismo es un humanismo porque recuerda al ser humano que no existe más legislador que él y que en su desamparo es él quien decide sobre sí mismo. Su tesis, al hablar del desamparo del ser humano, presupone de un modo negativo a «Dios» y hasta se basa en él o, para ser más preciso, en una idea teocrática de «Dios».

Otro tanto puede decirse del marxismo, que en la práctica se presenta de manera del todo absolutista y del que forma parte como presupuesto histórico la pretensión del «Dios» legislador que exige total sometimiento a la ley: un pensamiento teocrático en su forma secularizada. Resulta particularmente extraño que un escritor conocedor de la psicología como Sartre sólo pudiera imaginar a un «Dios» de estas características y no tuviera en cuenta la posibilidad de que fuera *su* «Dios» y lo siguiera siendo incluso después de que le negara la existencia. Su actitud respecto a él es —como la de los marxistas— la de una rivalidad que por este mismo motivo estimula al ateo.

Así, todos los teólogos negativos —para no hablar de los positivos—, crean o no crean, sean místicos o ateos, demuestran una limitación del pensamiento y de la actitud —de la actitud positiva tanto como de la negativa— que el humanista y el historiador de la religión deben romper si pretenden plantear alguna vez de manera seria y científica la pregunta. ¿Cuando se habla del «Dios» de los griegos, se habla del «Dios» en un sentido judío, cristiano o postcristiano, en un sentido creyente o no creyente? ¿No es entonces lo «divino», el *theíon* que los filósofos griegos tanto gustan de emplear en lugar de *theós*, una mera atenuación del «Dios» que, sin embargo, posee ese *mismo* sentido? ¿Existe una salida de este ámbito de influencia una vez que incluso nuestros términos de orientación científica tales como teología, teocracia y ateísmo se basan en la suposición no contrastada de que *theós* es lo mismo que el «Dios» del mundo judeo-cristiano y del ateo en cuanto que este está penetrando y avanzando?[452]

La salida sólo puede encontrarse dudando de la autoridad del diccionario. El diccionario ofrece equivalentes: *theós* es igual a «Dios». Puede servir de hipótesis de trabajo, para comprender de forma provisoria los textos en que aparece la palabra. Todo texto griego forma parte del contexto mayor del mundo griego. Cada palabra es, de forma móvil y sonante, oriunda de este mundo, mientras que en el texto aislado se ha vuelto inmóvil y en el diccionario se convierte en un extraño entre extraños. Los griegos también vivían en un ámbito que reunía tanto a personas religiosas como a personas antirreligiosas respecto a sus dioses. La aparición icónica de estos en el arte y la literatura hace que el plural *theoí* sea mucho más palpable que el singular *theós* y, por tanto, que su traducción —«dioses»— sea útil para nosotros que hemos conocido a los «dioses» a partir de aquel arte y aquella literatura, mientras que en cuanto al singular queda abierta la pregunta que debe plantearse de forma más rigurosa que hasta ahora: ¿Quién o qué es, de hecho, el *theós* que los diccionarios consideran «Dios» en griego?

El ámbito de influencia que limitaba el pensamiento y la actitud de los griegos nos resultará palpable a través de un hecho histórico. Dicearco, almirante de Ptolomeo, el quinto monarca griego de Egipto (203-181 a.C.), dirigió una guerra de conquista contra las Cícladas despreciando el derecho de pueblos protegido por los dioses. Manifestó su hostilidad a los dioses y a los seres humanos levantando altares a la *Asébeia*, el «desprecio a los dioses», y a la *Paranomía*, la «ilegalidad», en numerosos lugares de las islas conquistadas. La palabra *átheos*, que en griego no sólo posee un contenido subjetivo —negación de la existencia de los dioses—, sino con mucha mayor frecuencia uno objetivo —el hecho de estar abandonado por los dioses—, se le aplicaría en este caso en el primer sentido. Dicearco incluso proporcionó una expresión cultual a este pensamiento y a esta actitud.

Los filósofos a veces rompían el ámbito del culto y se exponían a un proceso por *asébeia*. No todos lo hacían y su actitud positiva respecto al culto no dejaba de ser sincera. El proceso contra Sócrates tuvo una justificación espuria. Aristóteles es nuestro principal testigo de cómo ese ámbito de influencia vinculaba a un gran filósofo, decisivo también para el mundo cristiano, y de cómo fue procesado a pesar de esa vinculación. Introdujo un culto a la *Areté*, en honor a su amigo Hermias[453], el cual demostró su virtud —su *areté*— murien-

do en la cruz. Aristóteles fue acusado de *asébeia*. Sin embargo, ni siquiera de los escépticos y de los *átheoi* declarados se puede suponer —sobre todo después de la experiencia histórica con los ateos de hoy en día— que abandonaran el ámbito más amplio en que *theós* poseía su sentido griego.

Sea como fuere, hemos de hablar de un ámbito más amplio que el ámbito de influencia del culto griego, de uno al menos tan amplio como el mundo griego. Teniendo en cuenta lo dicho respecto a la vinculación de los griegos con el culto, el hecho de que *theós* no fuera una palabra utilizada en el culto adquiere un peso extraordinario. Un conocedor sumamente fiable, que abarcaba todo el material lingüístico griego, constató simplemente que en la gramática del griego antiguo no existía el caso vocativo de *theós*. La forma que exigen el culto y la oración, el vocativo, sólo aparece en el griego tardío entre autores judíos y cristianos. Incluso el nominativo *theós* como invocación es tardío.

El lingüista al que debemos esta observación no sacó de ella conclusión alguna en cuanto a la religión griega y menos aún respecto al posible significado de *theós* una vez que la palabra no servía para el culto. En griego, los nombres propios divinos se invocan en vocativo. Sólo estos nombres —siempre uno o varios «dioses» o incluso todos los dioses juntos— entran en consideración para el culto; *theós* sólo se introdujo en el ámbito del culto por este camino, el de la representación por medio de los «dioses». Por lo demás se mantuvo fuera y significa, si bien no una limitación del pensamiento y de la actitud griegos, sí una situación de partida muy concreto para estos, de la cual puede suponerse que siguió teniendo efecto en el mundo griego, tal como sabemos por nuestro conocimiento histórico del mundo judeo-cristiano y del ateo.

Otro conocedor del material lingüístico griego, un gran filósofo, hizo la segunda constatación importante: *theós* es un concepto predicativo. Bien es verdad que en griego es posible afirmar algo sobre *theós*, lo cual, sin embargo, no es lo específicamente griego. Se puede decir, por ejemplo, que es *agathós*: «bueno». En el lugar donde se utiliza por primera vez en la literatura griega la palabra *theología* en el sentido en que nosotros la empleamos, o sea en la *República* (2, 379a) de Platón, se constata precisamente esto, desde lo más profundo del sentimiento lingüístico de quienes dialogan, Sócrates y Adimanto: como afirmación sobre *theós* le corresponde, predicativamente, *agathós* y no, por ejemplo, *kakós*, que significa «malo» o «malvado». En un principio, sin embargo, no parece que se afirmara nada respecto a *theós*, sino que se decía de algo que era *theós*. No se precisaba de una audacia lingüística particular para afirmar tal cosa. De hecho, lo específicamente griego consiste en decir de un acontecimiento: «¡Es *theós*!»

Repito dos ejemplos: uno procede de Wilamowitz y el otro lo añado de mi libro *Griechische Grundbegriffe* (Conceptos básicos griegos). Ambos provienen de épocas en que la filosofía griega ya existía, pero no fueron posibles por ser logros de ninguna de las escuelas filosóficas, sino de la propia lengua griega. Helena exclama en la tragedia de Eurípides que lleva su nombre: «¡Oh dioses! Pues es dios cuando se reconoce a los queridos.» El acontecimiento de reconocer a los queridos es *theós*. El otro ejemplo nos ha sido transmitido en lengua latina y se encuentra en Plinio el Viejo, el cual, creo yo, traduce al comediógrafo Menandro: *Deus est mortali iuvare mortalem* («Para un mortal es dios ayudar a un mortal»). Ambas frases podrían parecer una sublimación particularmente deli-

cada y tardía del contenido de *theós*. Sin embargo, no el contenido, sino la forma nos permite comprender por qué *theós* no puede poseer un vocativo y por qué se trata de una particularidad temprana y no tardía de la lengua griega. Un acontecimiento divino se saluda con un *Ecce deus*! *Theós*!, o sea, en nominativo, pero no se invoca con el vocativo.

De este modo hemos escapado del dominio autoritario del diccionario, donde *theós* equivale a «dios». Habrá que añadir: dinámica y temporalmente, sólo en plural significa la palabra unos seres inmortales, eternos y de vida liviana. Con el *ecce deus*, como debe reproducirse *theós* en latín de forma absoluta, como frase para sí, irrumpe algo para lo cual la filosofía griega posee la palabra derivada *theîon*, lo «divino», ¡pero no algo «divino» que sería una atenuación de «dios»! Lo que irrumpe es el *acontecimiento divino*: *theós* acontece temporalmente en este mundo y está del todo presente en este acontecer. Si borramos la frontera lingüística y, por tanto, la frontera de los diversos ámbitos de influencia, la frase significa: *Dios acontece*. ¿Sabemos qué hacer hoy en día con algo así? Mi experiencia con teólogos, pero también con otras personas, en relación con esta frase demuestra que no todos la han rechazado por considerar que contiene algo imposible.

En el lenguaje homérico, *theós* no es sólo gramaticalmente, como palabra en singular, la condición previa para los dioses en plural, sino también su condición previa en general, como un grado previo más amplio en el cual ellos, por así decir, se asentaban, todavía no como estatuas, sino como imágenes mentales portadoras de nombres. En el camino desde el acontecer hasta el que actúa, *theós*, como forma lingüística masculina y no neutra —para lo cual existen indicios en la lengua griega—, se encuentra muy próximo al nombrar y al aparecer que son lo mismo en dos esferas diferentes de la percepción, la de la determinación a través de la lengua y la visionaria y sensible. Escuchemos, por ejemplo, dos versos de la *Odisea* (13, 189-190): «Pues dios lo rodeó de niebla»... esto se dice en el primer verso. Aquí, *theós* podría ser tanto un dios como una diosa. En el verso siguiente se da el nombre: «Palas Atenea».. y pronto se produce también la aparición.

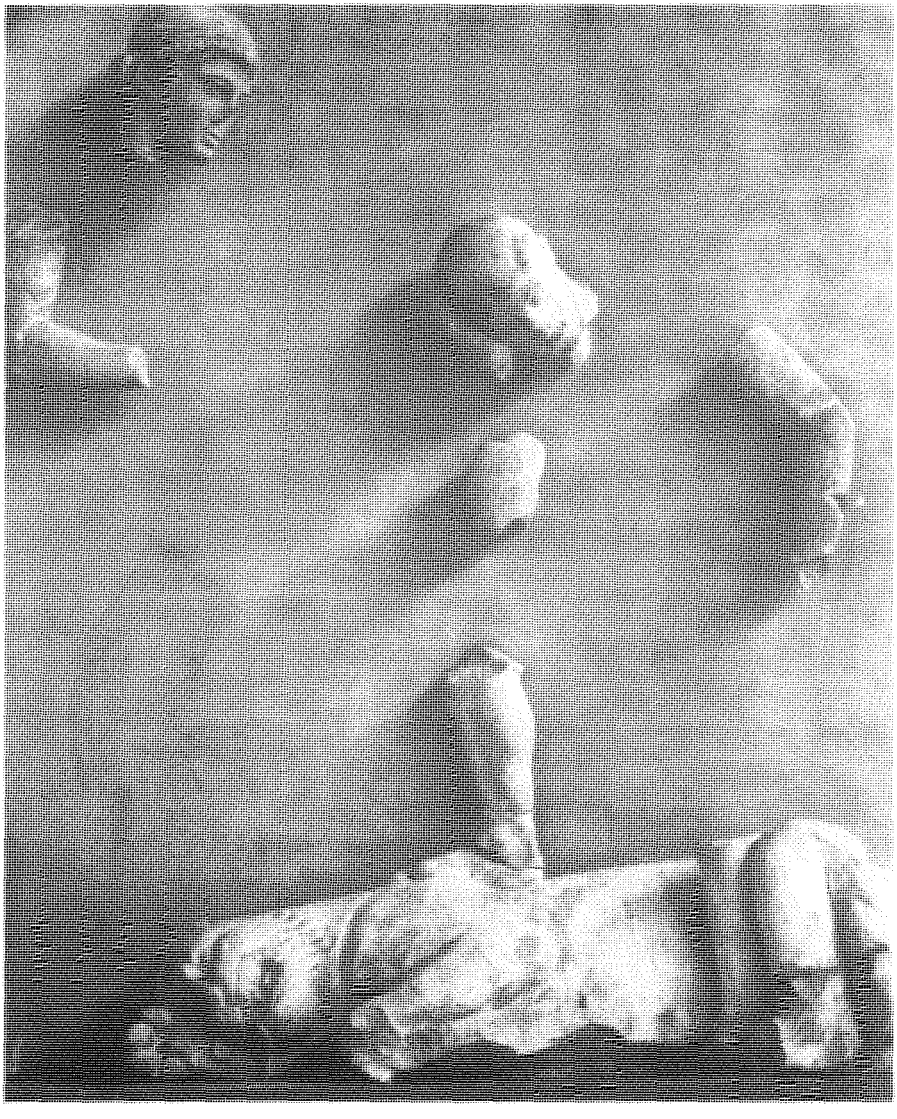
Los dioses en plural admitían el apóstrofe, la oración, la invocación. Sin embargo, cuando se les sustrae el nombramiento individualizado o la aparición como grupo de dioses o la imagen poética de su existencia bienaventurada en el Olimpo, coinciden casi en su totalidad con *theós*, constituyen su forma invocable, como ocurre en el citado verso de la *Helena* de Eurípides: «Oh dioses, pues también es dios cuando se reconoce a los queridos.» Podría afirmarse que *theós* se abre paso una y otra vez no como sustancia, sino como acontecimiento en la totalidad de los dioses así como en cada uno de ellos, pero en ninguno de ellos es la forma del acontecimiento tan propia de *theós* como en Zeus. Es también aquel cuyo nombre podía utilizarse de forma equivalente a *theoí*, los dioses: Homero lo hace con enorme frecuencia[454].

Si sacamos las conclusiones también de esta última constatación estadística, deberemos plantearnos la pregunta: ¿Qué o quién era, de hecho, Zeus, el dios supremo de la religión griega? Es ese gran acontecimiento que se produce detrás de los dioses individuales y del cual estos emergían. Cuando ocurre lo grandioso, se llama Zeus. Dicho así, coincide con lo expuesto respecto a *theós*: tal como acontecía *theós*, acontecía también Zeus. Walter F. Otto consideró im-

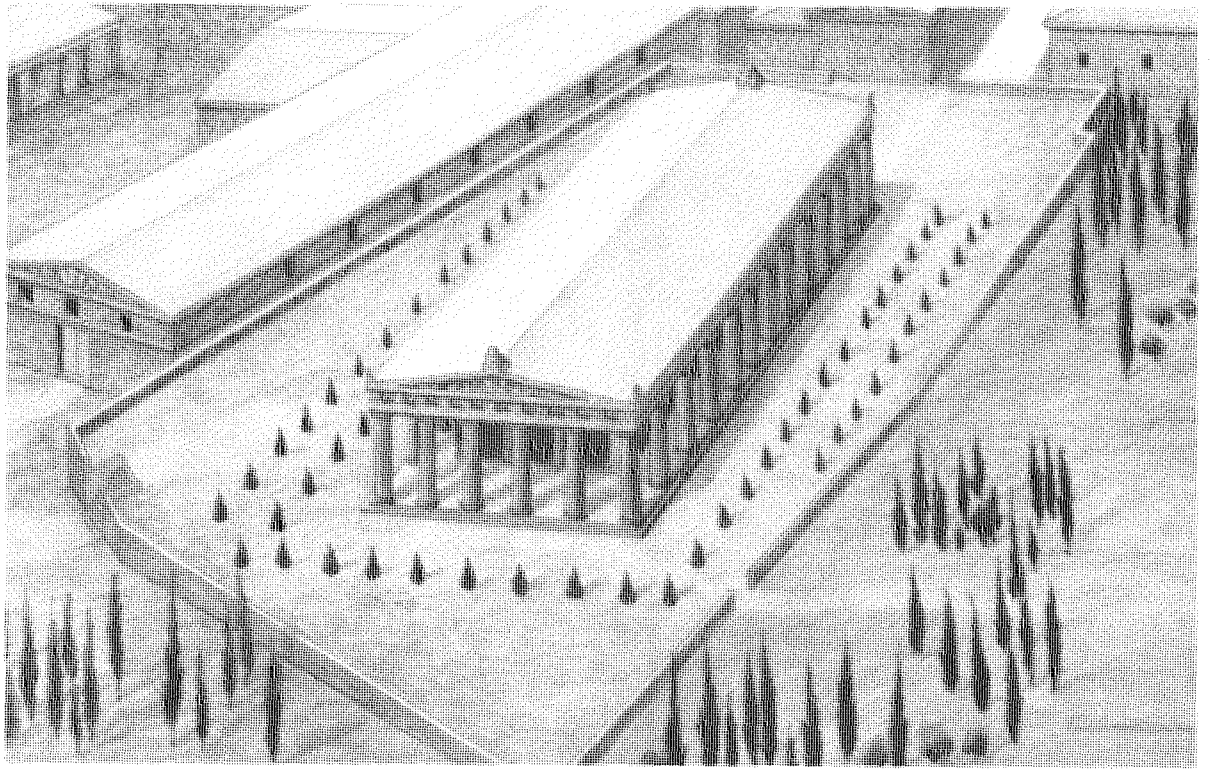
1 Grupo de marfil de la ciudadela de Micenas con una pareja de diosas y un niño que se empeña en pasar de la una a la otra. Atenas, Museo Nacional.

2 Epifanía divina, elegante y hierática: «¡Así aparezco!». Estatuilla de cerámica procedente de Knosos. Iraklion, Museo Arqueológico.

3 Zeus fulminador, estatua del siglo VI a.C.

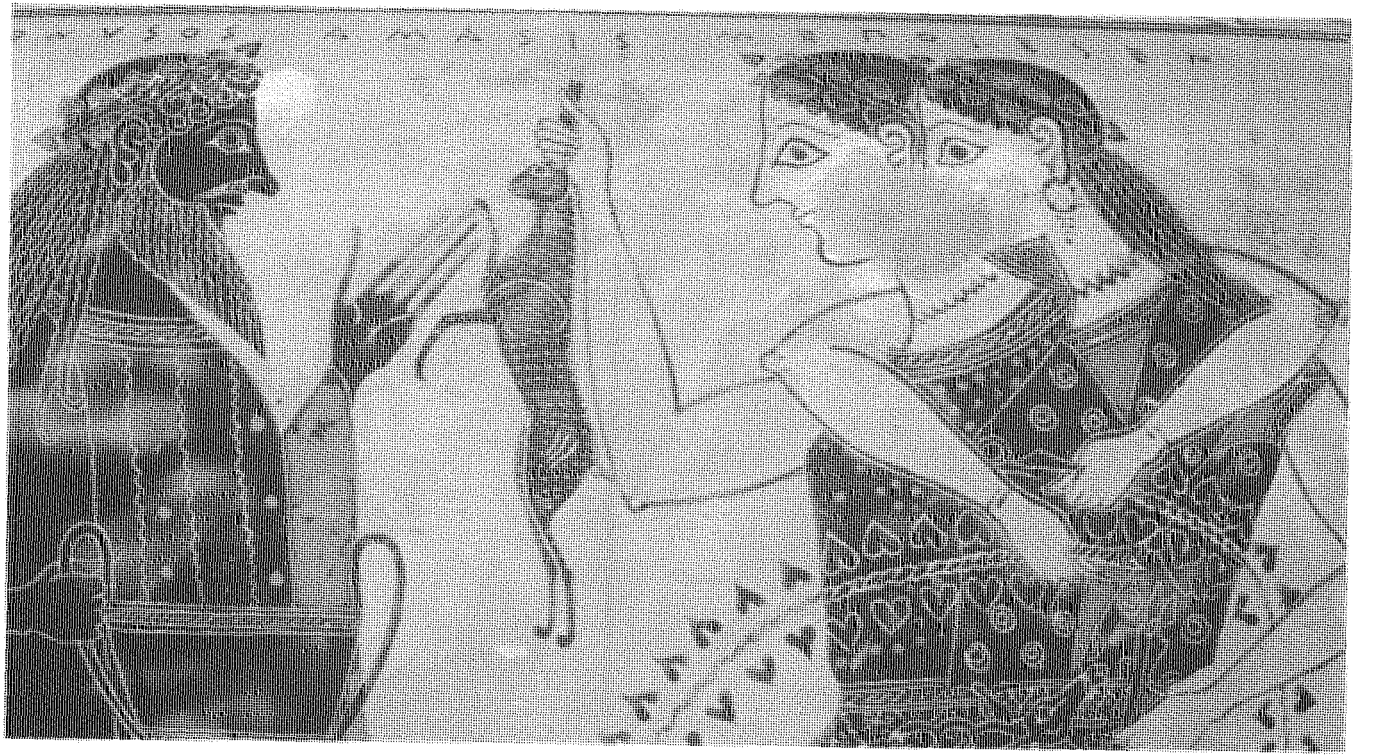


4 y 5 Dos imágenes de la metopa del templo de Zeus en Olimpia con la escena de Palas Atenea, Heracles y el león tal como se exponían antes (4) y tal como deben instalarse sus fragmentos en el nuevo museo (5). La dirección de las cabezas es probablemente más acertada ahora que antes.



6 El templo-casa griego, dedicado a Atenea, en Olimpia.

7 Templo de Apolo en Pompeya. Restos del pórtico con el área sagrada, el altar y la estatua del dios.



8 Dioniso con dos ménades. Detalle de un ánfora ática. París, Bibliotèque Nationale.

portante que, según indica su nombre, también fuera un dios de los indios, en tanto Dyaus-pita, y de los germanos, en tanto Ziu. Allí, empero, no era en absoluto el «dios de los dioses», para utilizar las palabras de Hölderlin, como entre los griegos: lo era a lo sumo también entre los romanos, en tanto Júpiter. Estos también lo conocían como Diespiter[455]. Todos los nombres citados tienen algo que ver con la luz. Su parentesco con *dies*, el día, puede considerarse demostrado desde un punto de vista lingüístico. Zeus era, en todas partes donde su presencia consta históricamente, sin duda algo más que la luz diurna. Su nombre, sin embargo, alude a un acontecimiento como la luz diurna.

El carácter de acontecimiento de este «casi-como-la-luz-diurna» o «más-que-la-luz-diurna» puede definirse con precisión desde la perspectiva lingüística. Zeus es un nombre concreto, algo más cercano a la cosa concreta que *theós*. Entre sus parientes lingüísticos más próximos se hallan dos femeninos: *dyau-*, «cielo», invocado como madre y diosa en el indio antiguo, y *dies*, día, que en latín oscila entre el femenino y el masculino. Esto demuestra que el contenido objetivo, incluso en este caso de un acontecer, era previo a su concepción como acto de alguien que actúa e incluso a su concepción como actuante. Fue otro lingüista exacto[456] quien observó que el contenido originario del nombre debía de ser, por su constitución lingüística, el resplandor y sólo más tarde el iluminador. Hemos de añadir: no es sólo el resplandor del cielo y del día, sino cualquier resplandor feliz.

En un sátiro de Esquilo, los *Diktyulkoi*[457], los *Dictiulcos*, el poeta describe cómo, mirando desde la costa de la isla de Serifa, descubrieron una caja en el mar. En ella se hallaba el pequeño héroe Perseo con su madre. Cuando un pescador vio desde la lejanía el regalo del mar —suponía que la caja guardaba un tesoro— invocó no sólo a Poseidón, dios de los mares, sino también a otro dios: al «Zeus en el mar». Porque en el mar le resplandeció. Se trataba, como se descubrió luego, de un acontecimiento divino concreto. Un acontecimiento nunca es inconcreto, ni siquiera cuando se prescinde de su contenido. Antes bien, puede llamarse Lo Concreto Primigenio, lo concreto en sí, desprovisto de todo lo material. Lo concreto es el resplandor, incluso el resplandor en el pensamiento. El gran acontecimiento llamado Zeus es el resplandor sin distinción, sea lo que sea: el gran regalo para los seres humanos que están abiertos a ello. Es la epifanía divina previa al mito realizado, a la revelación realizada, o a como quiera llamarse lo que se hace realidad.

La aparición de una revelación *en* el mundo no realizada, ni siquiera icónica: eso es *theós*, eso es lo *theion* de la filosofía griega. Ni siquiera se presenta de manera imprevisible, sino que cuando es reconocido en su cualidad de *theion*, brilla por doquier... a través de todo y en todo. Brilla en las estaciones y en las fases de la luna, brilla en las edades y en los ámbitos de la vida. Acontece cuando nace un niño. El resplandor de un ser nuevo es como el resplandor del sol: es el niño divino[458], el resplandor —plasmado en una imagen común— del sol, de los seres humanos y de los dioses que nacen —como Zeus y Apolo, como Hermes, Dioniso y Cristo. Resplandece —un resplandor que se plasma en otra imagen, pero resplandor en todo caso— en la niña, en la doncella y en el adolescente. Resplandece en la vida viril y en la sabiduría de la senectud. Resplandece, plasmándose en imágenes particulares, como una divinidad particular. Donde resplandece de forma primigenia, en el nacimiento, pueden

ser aún todos los dioses: todos los dioses masculinos porque en el nacimiento lo femenino-divino es aquello que da a luz. En la niña resplandeció Artemisa, en el adolescente, Apolo; y en los hombres y las mujeres maduros resplandece otra cosa que va más allá de estas consideraciones.

El gran resplandor, sin embargo, cuando se llama Zeus, también es apostrofado como padre: *Zeû páter*! Es el padre de los dioses y de los seres humanos. En el nombre de Júpiter también se apostrofa al padre. Sin embargo, para insertar ahí sin reparo al «dios padre» combatido con odio de rival por Sartre y los marxistas, las diferencias entre Zeus padre y cualquier padre que ordena, exige y legisla son demasiado grandes. El padre Zeus era padre de otra manera. De Zeus forman parte Hera como esposa, las diosas y heroínas que él distinguía con su visita nupcial y con las cuales procreó a dioses y héroes como Dioniso y Heracles. Este padre procreador es diferente del padre ordenante cuyos rasgos lleva el «Dios» del Antiguo Testamento o del padre que Jesucristo invocó como su padre y el «nuestro». Zeus se hizo padre en su acontecer, en el acontecimiento concreto que es la procreación de un ser divino: de un ser particular que incluso aparece entre los seres humano como si fuera *theós*.

Zeus no ordena ni entra en contradicción consigo mismo admitiendo el mal. Su *nûs*, su espíritu que todo lo refleja[459], la ampliación del resplandor más allá del momento... él sólo prevé. Pero él ni siquiera es todopoderoso. El poder de Zeus está constreñido por los límites del propio ser humano: por la parte que corresponde a cada mortal en la vida. La «parte» se llama en griego *moira*, ella es la diosa que acontece en cada vida humana, y ella se encuentra por encima de Zeus, quien no puede prolongar una vida más allá de sus límites dados. Moira significa el ámbito asignado a cada cual, incluido el límite. Al ser humano nunca le corresponde la totalidad, sino sólo una vida y en esta vida, su participación en diversos ámbitos: al filósofo, en el apolíneo, pero también en los ámbitos que todo ciudadano pisa según su edad y el calendario festivo de la ciudad. Todos los ámbitos de la vida eran al mismo tiempo formas de manifestación de los dioses, todo dios era el origen de un ámbito que resplandecía a partir de él cuando era reconocido en su particularidad. Estos conocimientos generaron —mediante la experiencia acumulada durante siglos, hecha realidad en estatuas y adorada en templos y recintos sagrados— a los dioses de Grecia.

Por otra parte, generaron un orden claro y evidente cuyo resplandor era en su necesidad —sólo aparente, si se quiere— Zeus. El orden estaba también protegido mediante leyes. Zeus no promulgaba estas leyes. Él ni siquiera protegía a aquellas que representaban la regla de la naturaleza que fomentaba la vida: esto era cuestión de las grandes diosas. Es característico que él apareciera donde las leyes eran duras, cosa que habían de ser necesariamente para hacer comprender a los hombres que no sólo la vida, sino también las posibilidades humanas tenían sus límites. Es preferible expresarlo al revés: la comprensión clara de la *condition humaine*, de la situación del ser humano en el universo, ese *resplandor* hacía que esos límites parecieran duros y Zeus, un ser virulento cuando el resplandor poseía tal virulencia.

En el *Prometeo encadenado* de Esquilo se encuentra una frase (50) que ilumina el mundo gobernado por Zeus desde esta comprensión. El autor la pone en

boca de uno de los rudos esbirros que encadenan a Prometeo y que representan el poder y la violencia:

Nadie es libre... ¡salvo Zeus!

Una afirmación de mucho peso que, sin embargo, en la religión viva de Zeus —pues como tal debe definirse la religión griega— no significa la esclavitud del ser humano ni su sumisión absoluta. Sólo Zeus es libre y es, por tanto, el origen y la fuente de la libertad. Su ámbito lo configuraban las ciudades y países libres de Grecia en el ejercicio de sus libertades estatales. Le daban el epíteto de *Eleuthérios* estableciendo una relación consciente entre la *eleuthería*, la libertad de que ellos mismos gozaban, con el nombre de Zeus. El sucesor de Polícrates de Samos levantó un altar al Zeus Eleuterio cuando suprimió la tiranía. Tras la victoria de Platea, por la cual los griegos salvaron su libertad amenazada por los persas, crearon un culto acompañado de juegos llamados *Eleuthéria* en agradecimiento al Zeus Eleuterio. Los gigantescos templos de Zeus en Selinunto y Agrigento son los monumentos de los colonos en Sicilia a la libertad defendida con éxito. Augusto renovó el templo del *Iuppiter Libertas* en el Aventino. El dios también se llamaba *Iuppiter Liber* en Roma. El nombre de *Iuppiter Libertas*, «Júpiter Libertad», era la inequívoca interpretación romana del Zeus Eleuterio; así lo llama Augusto en el texto griego de su inscripción.

Zeus era *también el acontecer de la libertad*, como cualquier resplandor que no es una simple experiencia óptica para el ser humano, sino una experiencia que se produce en su interior. ¡El resplandor en el espíritu es el acontecer de la libertad! Su emergencia del instante para pasar a la duración eterna del ser como cualidad de Zeus enseña algo muy importante. Demuestra que el fondo del ser y la función del dios supremo de los griegos, de un «dios de los dioses», eran precisamente esto: ser origen y fuente de la libertad. Testimonia la profundísima confianza en la posibilidad incesante de ese acontecer, pero también un profundo saber en torno a lo imprevisible de su suceder. Los griegos poseían para expresarlo palabras tales como *theós*... o Zeus.

1968

EL CARÁCTER SAGRADO DEL FESTÍN

Leyendo a Homero, todos tuvimos la primera gran impresión de lo característico y diferente, de aquello que difiere de las formas de vida corrientes a nuestro juicio, cuando en el primer canto de la *Ilíada* llegamos a la descripción del sacrificio de reconciliación a Apolo. Hasta entonces todo nos resultaba en alguna medida familiar, incluida la ira del dios y sus causas demasiado humanas. Pero esa suerte de penitencia y ese deseo de agradar al dios que exige sacrificar y comer cien hermosos bueyes nos resulta en alto grado extraña. La alegría del poeta al describir ese sangriento proceso ya nos resulta rara.

> Mas después de suplicar y esparcir cebada sagrada
> doblaron los cuellos y sacrificaron...

Los griegos que sacrificaban a los bueyes doblaban hacia atrás los cuellos de estos. ¡Y el esmero y la alegría con que los sacrificantes preparaban el alimento que correspondía al dios! Desollaban las piezas en un pasaje que suena a plata en la traducción alemana de Voss, la cual trata de imitar el tono dorado de Homero:

> Separaron entonces los muslos, los rodearon dos veces
> de grasa y los cubrieron de trozos de los miembros.
> Entonces lo quemó en la pira el anciano y con vino oscuro
> lo roció, rodeado de jóvenes que sostenían el pentadente.

Una especie de pentadente era el gran asador sacrificial en que se sostenía sobre el fuego todo el muslo de un toro, fácilmente combustible gracias a la grasa y al vino de considerable graduación alcohólica con que había sido untado. El olor pesado de la grasa y la carne quemadas que rodea el gran sacrificio griego, con los vahos de una cocina espléndida destinada a unos gigantes sibaritas —vahos gratos a los dioses olímpicos, según la concepción homérica—, todo este ambiente demasiado grasiento y sustancioso está muy alejado de aquello que consideramos y vivimos como sagrado. Aquí encontramos por primera vez este carácter sagrado del festín que irradia el verdadero sacrificio y que rezuma toda la escena de un festín sacrificial, la cual nos resulta del todo mundana y en absoluto sagrada:

> Después de quemar el muslo y probar las tripas,
> cortaron el resto y lo clavaron en el asador.
> Lo asaron luego con cuidado y lo sacaron del fuego.
> Pero tras descansar del trabajo y prepararse el festín,
> comieron bien, y no careció su corazón del festín común,
> pero después de saciar el deseo de bebida y comida,
> los jóvenes llenaron hasta el borde las jarras,
> se volvieron a la derecha y repartieron las copas a todos.

Durante todo el día reconciliaron al dios con cantos,
entonando bellamente el peán, los hombres florecientes de Achea,
celebrando el poder del que acierta; y él escuchaba con agrado.

Aquí, en el festín, reina un ambiente diferente que a la hora de matar y quemar, asar y comer la víctima sacrificial: aquí existe proximidad al dios. Apolo, el dios que acierta desde la distancia, se convierte para los sacrificantes en un ser espiritualmente presente que disfruta con ellos de su festín, el cual, a esta altura, adquiere también para nosotros el carácter de una fiesta verdadera, no particularmente «sagrada», pero sí religiosa y cercana a la naturaleza. El carácter festivo de un festín preparado y consumido con fervor, en el cual se suprime cualquier pensamiento que distraiga de dicho fervor y sólo se admite aquello que alza desde el estado de un consumo respetuoso hacia una expansión de uno mismo que se produce de forma automática, ese carácter festivo también puede experimentarse ante las comidas más sencillas. La comida en sí es en este sentido la materia de una posible fiesta. Y la expansión de los participantes encuentra sus formas naturales en el canto y la danza de forma tan espontánea como en el festín. El festín antiguo —el festín de los griegos, etruscos y romanos— nunca se mantiene en un plano meramente material y formal, sino que siempre remite a una presencia divina, a uno o varios participantes espirituales que también disfrutan de él, y precisamente por eso se convierte en una fiesta plenamente realizada.

Es desde luego posible que sólo la influencia de los griegos alzara el festín etrusco y romano al nivel de una festividad que va más allá de lo meramente natural y material. Primero hemos de recordar al menos brevemente los elementos esenciales que demuestran el carácter festivo pleno del festín en el sentido de la religión griega. Los grandes festines se definen en la *Ilíada* como «festines de los dioses». No se dice que siempre tuvieran el significado de un festín sacrificial especial como el descrito en el primer canto de la *Ilíada*. El festín era precedido por el sacrificio de un animal, incluso cuando el ofrendado era uno mismo y no una divinidad. El sacrificio era para los griegos siempre el sacrificio de un animal. Cuando una persona sacrificaba muchos animales porque agasajaba a sus amigos con frecuencia y agrado, la denominaban una persona «dada a sacrificar» aunque, de hecho, sólo fuera «dada a la hospitalidad»: se tratara de un festín sacrificial o de una simple y, a nuestro entender, profana comilona, el animal sacrificado siguió siendo una víctima sacrificial incluso en las épocas ya urbanas, burguesas y civilizadas de la antigüedad, y el cocinero y matarife que lo sacrificaba, el sacrificador. Precisamente esto constituye el fondo oscuro del festín, del cual proviene su antiguo carácter sagrado y del cual se hablará más adelante.

En el festín de los seres humanos siempre se invocaba y, por así decir, se invitaba a los dioses o a una divinidad: recibían su parte al menos mediante una ofrenda de vino que se vertía de forma simbólica. No obstante, cuando se imaginaba esas mismas circunstancias tal como se producían en la edad de oro, cuando dioses y seres humanos tenían trato directo, también se concebía la idea de un festín ideal. «Comunes eran entonces las comidas, comunes los asientos para los dioses y los seres humanos». Son palabras del segundo gran poeta griego conocedor de lo divino después de Homero: Hesíodo. Es

en cierta medida la idea platónica del festín antiguo, que era al mismo tiempo profano y religioso y de todos modos festivo. Era profano por cuanto se desarrolla de la misma manera que en la vida social normal de la humanidad, y era religioso porque implica estar sentados y comer junto con los dioses, en una unión que es más relajada que la de una unión mística o de una comunión, pero que implica, sin embargo, una suerte de contacto con lo divino.

Esta idea del festín es la que tienen presente los griegos. No obstante, sus festines realizados —como los de los etruscos y romanos— se basan en una invención titánica: en el sacrificio de un animal como condición previa para que un festín sea plenamente válido y como fuente de su carácter sagrado. Hemos llegado, pues, al punto en que —después de hablar del carácter festivo del festín, de un carácter festivo pleno en sentido griego y próximo a la naturaleza— podemos determinar ese tipo especial de «santidad» que le es propio en la antigüedad y que conduce a capas más profundas que el carácter festivo. Quien come en el festín ha emergido ya de las profundidades en que aún permanecen el sacrificador y matarife e incluso cualquier partícipe en un sacrificio sangriento. La palabra «sagrado» se relaciona tanto en griego como en latín precisamente con este acto sangriento. En ambas lenguas, «sacrificar» remite a «hacer sagrado» o a «hacer lo sagrado». Este era el «acto» grandioso, terrible y sin embargo benéfico para el ser humano que buscaba el alimento (no siempre se añade la palabra «sagrado», pero mantuvo, en cuanto *sacer*, ese sentido en el latín). Sólo un sentido titánico pudo llegar a ese acto, por el cual, en el matar, se abría una fuente para la conservación de la vida humana.

Extraigo la denominación de «titánico» de la mitología griega, la cual contiene diversos relatos referidos a la invención del sacrificio de un animal. Según el himno homérico a Hermes, de este dios —un niño recién nacido que era un ser titánico todavía violento y un ladrón nocturno— provienen ambas invenciones: la del fuego y la del festín sacrificial, que él es el primero en preparar con gran esmero después de haber robado los bueyes de Apolo y sacrificado dos de ellos. Sin el robo y sin el derramamiento de sangre, la humanidad no puede extraer la vida —precisamente esa vida expansiva que nos proporciona una abundante comida— de la vida de los animales. Y los animales pertenecen a eso no-humano que nos rodea y de lo que forma parte todo a nuestro alrededor, toda la tierra y hasta las estrellas: al ámbito de los dioses. No era fácil irrumpir allí de modo violento, se necesitaba para ello a un inventor a la vez astuto y cruel que realizara por vez primera ese «acto» sagrado y ambiguo y abriera de forma consciente la herida, una nueva fuente de alimentación.

El otro relato de la fundación y de la primera ejecución de la gran ceremonia sacrificial y del festín primigenio de los griegos se encuentra en la teogonía de Hesíodo: es la célebre historia de la separación y decisión inicial entre los dioses y los seres humanos por causa del engaño de Prometeo. Allí, ese «acto sagrado» titánico se define más precisamente como prometeico. Tal como sabemos de otra fuente, Prometeo, «el que conoce de antemano» y avanza con astucia, es entre los seres primigenios claros y oscuros de la mitología griega, los titanes, el mismo que Hermes entre los dioses olímpicos. Hesíodo resalta su mente ingeniosa e inclinada al robo mediante la cual Prometeo pretendía engañar a Zeus y a los propios dioses. Por eso preparó el primer festín sacrificial de tal manera que los dioses eligieron la parte más bonita y menos nutri-

tiva, los huesos envueltos en grasa, y dejaron la carne a los seres humanos. La crueldad de la ceremonia sacrificial, que el himno a Hermes no oculta, se mantiene aquí en un segundo plano y el doble sentido del acto sagrado aparece en un plano puramente espiritual como una buena acción conseguida mediante un robo: un engaño propicio para los humanos como el robo del fuego, que es la otra condición previa para el festín festivo y perfecto.

Los actos primigenios en que se basa el festín, el encender el fuego y el matar, son terribles e impíos para el hombre antiguo, son irrupciones en una estructura divina, significan separar, cortar y despedazar lo que ha «crecido» —incluso del fuego natural que «crece»— y precisamente por eso son, en el fondo, sacrílegos. Sin embargo, aquello que ambos, el encender el fuego y el matar —unidos en una ceremonia provista de sentido—, configuran juntos es más sagrado que el festín festivo: es el sacrificio, del cual el festín extrae su carácter sagrado. Limpiar este mismo carácter y eliminar el ultraje de los fundamentos del festín de tal manera que se santifique más bien mediante algo incruento que mediante algo sangriento, más bien mediante una suerte de comunión que mediante un despedazamiento violento que le precede: esto parece ser una necesidad humana elemental que también se manifiesta en la historia del festín antiguo.

El pan y el vino son las fuentes naturales de las cuales el griego empieza a extraer la santificación del festín mucho antes del cristianismo. La santificación mediante el pan forma parte de la bendición que recibe la humanidad por medio del trigo y que el mundo griego conocía y reconocía desde el himno homérico a Démeter como regalo y misión de los misterios eleusinos; hizo incluso que las víctimas sacrificiales fueran sustituidas por formas de masa. Y la santificación mediante el vino, un regalo de la religión dionisíaca, hizo aparecer otro aspecto del festín antiguo: el del simposio que, banquete de los coronados y oficio divino al mismo tiempo, constituye un capítulo aparte de la historia de la cultura de la antigüedad.

1944

RETRATO MITOLÓGICO DE LA MUCHACHA

Así habló la niña e intentó tocar la barbilla
de su padre. En vano alzó, sin embargo, varias veces
la manita. Se inclinó entonces sonriendo el padre,
la acarició y dijo: «Si las diosas me regalaran
hijas como esta, poco me preocuparía
la ira de la celosa Hera. Tendrás, hijita mía,
todo cuanto desees»...

CALÍMACO

El lector familiarizado con la mitología griega habrá reconocido en estas palabras a Zeus, patriarca de los dioses. Pero ¿quién es la hija pequeña que, sentada en las rodillas del padre, no le llega a la barbilla? La religión griega se caracteriza, como ninguna otra en la tierra, por sus diosas juveniles. Sí, se caracteriza más por las muchachas divinas que por relacionarse con las grandes religiones del padre —la israelita y la cristiana en nuestro ámbito cultural— a través del dominio reconocido de Zeus sobre los dioses y los seres humanos. En la antigua Grecia nunca se llegó a una religión exclusivamente patriarcal. Hasta la ciudad más espiritual de la Hélade, Atenas, tenía al lado del padre Zeus a la hija Atenea, proveniente de los tiempos de una religión de la madre —religión más antigua y poseedora de rasgos matriarcales—, e invocaba a la diosa virginal como madre.

Por eso la pregunta sobre la posible identidad de esa hijita en las rodillas de Zeus sigue teniendo sentido aunque revelemos que la escena citada se encuentra en el himno de Calímaco a Artemisa. Lo que queremos aclarar es lo siguiente: ¿podría ser otra de las maravillosas figuras femeninas juveniles de la familia olímpica de los dioses? ¿Por ejemplo, la mencionada gran hija de Zeus, llamada, con su nombre completo, Palas Atenea? Los griegos relacionaban con la palabra «Palas» —según la interpretaran como masculina o femenina— la imagen de un muchacho robusto o de una virgen robusta o quizá incluso la de una joven mujer, tal como es la figura de una cariátide. Los atenienses, sin embargo, también hablaban de su diosa como de la muchacha, la *Kore* o —para distinguirla de Perséfone, hija de Démeter, que era adorada en la vecina Eleusis bajo el aspecto de la muchacha divina— la «Kore nuestra». Aquella situación, la de una muchacha pequeña que aún no ha madurado bastante para ser una robusta «Palas», ¿no podría presentar a Atenea o a Perséfone?

Se trata de una situación humana, resaltada con los medios llenos de picardía propios de la todopoderosa poesía helenística, en la cual Artemisa aparece como una joven muchacha dentro de la patriarcal familia griega. La escena familiar puede ser una creación original de Calímaco. En cambio, el poeta difícilmente podía contravenir el significado que la realidad humana de aquella situación tenía para los griegos: es decir, el «rango» real y la correspondiente imagen de una joven muchacha griega. Hemos de proceder aquí con suma pre-

cisión. Se trata de una fase de la vida y de una categoría de edad que, en circunstancias próximas todavía a la naturaleza, entre los pueblos de la antigüedad y también más tarde, no sólo se representaban poéticamente, sino también en lo religioso, con leyes y ceremonias propias. Existían y existen, hoy en día generalmente en formas atrofiadas, ceremonias de iniciación en la madurez que conducen a personas de la misma edad de una fase a la otra, de un «rango» al otro; eran en su origen verdaderas ceremonias de misterios, aunque no siempre se las llamara así.

La pertenencia a una categoría de edad —que no debe considerarse una organización más o menos consciente, sino el tener sin más la edad correspondiente— es para todos quienes aún no han llegado allí o todavía no son maduros para ella un misterio que no puede comunicarse con palabras. El secretismo, manifiesto en la utilización de máscaras y disfraces, que caracteriza las ceremonias de iniciación en la madurez es la cristalización de ese misterio, a veces su caricatura y con harta frecuencia su abuso. El tener una edad determinada es un verdadero secreto de misterio. Los más jóvenes no pueden tener una idea acertada de ello y personas de la misma edad tampoco pueden pronunciarlo, sino a lo sumo insinuarlo. Las ceremonias de iniciación en la madurez son insinuaciones más impresionantes para que los maduros tomen conciencia de dónde están. La imagen de una divinidad podía servir en la antigüedad como insinuación destinada a esta toma de conciencia.

Seamos, pues, precisos y preguntemos por la edad de la Artemisa que Calímaco describe, no sin motivos, a través de las circunstancias de la existencia de una muchacha en el seno de la familia olímpica, o sea, de *la* familia en general. Ni Atenea, que con el escudo y la lanza vigila, por así decir, la frontera de la familia patriarcal y se halla por encima de ella en cuanto protectora, ni Perséfone, destinada al rapto y alzada por encima de la frontera, podrían ocupar el lugar que corresponde a Artemisa. La vida humana transcurre por todas las fases de la vida deviniendo y des-deviniendo. No transcurre así, en cambio, el ser de los dioses inmortales. Puede, en cuanto ser periódico, corresponder a la órbita de las cuerpos celestes que se ponen y reaparecen o a las periodicidades naturales de la vida humana, concretamente de la femenina. Puede abarcar cosas tan contrapuestas como la muerte y el gobierno de Perséfone, diosa de los infiernos, o puede alcanzar de forma misteriosa la fase de la maternidad y ser, sin embargo, virginal, como es el caso de Palas Atenea: el ser de los dioses se mantiene siempre cautivo en una forma única, aunque sea contradictoria. Cuando un poeta experto caracteriza a Artemisa mediante un edad determinable es porque esta se considera la fase de la vida que corresponde a su forma de ser. La diosa ayudaba a las muchachas mortales a tomar conciencia de esa fase, si bien ella misma, en cuanto inmortal, parece más adulta o más carente de una edad determinada que una niña de nueve años en las representaciones conocidas, salvo en el himno de Calímaco.

Artemisa pidió sesenta hijas de Océano como compañeras de juego: todas ellas de nueve años de edad. Una edad inexplicable si no fuera porque se refiere a una determinada categoría de edad: precisamente aquella a la que pertenece la propia diosa y a la cual quiere pertenecer siempre como protectora. La fase anterior también está definida con precisión por Calímaco. Empezaba con que Leto mostraba a la hija de tres años a los parientes divinos y recibía rega-

los de ellos, por cuanto era la primera vez que podían ver a la niña. Calímaco describe la visita al maestro Hefesto y sus herreros, los cíclopes, que no pueden asustar a la pequeña Artemisa. A buen seguro, algo similar se hacía también a la misma edad con los niños humanos. En Atenas, sobre todo los niños varones eran presentados en público a los tres años. Recibían como regalo pequeños jarros de vino y juguetes.

La siguiente fase de la vida empezaba para las niñas a los nueve años. Correspondía a la efebía de los muchachos y se llamaba sin duda *parthenia*. Es la edad que profesa Artemisa como la única que le corresponde cuando, en Calímaco, pide a su padre sobre todo una «*parthenia* eterna». No sólo desea el estado de virginidad —pues *parthenia* puede traducirse también con esta palabra—, sino también la forma de vida particular y la plenitud vital propia de la muchacha entre los nueve años y el año, no muy posterior, en que la virgen griega empieza a usar el cinturón de las novias. A nosotros, una niña de nueve años nos parece demasiado pequeña para llamarse una «joven muchacha» y no una «niña». Precisamente lo ajeno nos obliga en este caso a prestar atención sólo a lo esencial. Los nueve años, una edad temprana a nuestro juicio y para las muchachas griegas no tan temprana, se confirman mediante una costumbre ateniense como el inicio de la fase de la vida anterior a la fase de novia.

Antes del matrimonio, dicen, las vírgenes atenienses eran consagradas a la Artemisa de Brauron o a la de Muniquio. Empezaban así un período de servicio a la diosa, la consagración en un misterio —esto también se relata de manera explícita—, y no podían tener menos de cinco años ni más de diez. Ocurría a veces que una muchacha tenía algunos años más cuando recibía la consagración: como modelo ejemplar se consideraba, sin embargo, el noveno año. Por eso es la edad adecuada para las compañeras de juego de Artemisa en el himno. El modelo, sin embargo, la diosa, ¡cuánto más vieja debe de haber parecido en su día en los dos lugares de culto consagrados a ella en tierras áticas, en Brauron y Muniquio, que en la delicada escena familiar de Calímaco! Las muchachas vestidas para ese culto a Artemisa, las representantes de la categoría de edad de que hablamos, se llamaban *arktoi*, «osas»; el oficio, la celebración de su fase de la vida, se llamaba *arkteia*, «osedad». La justificación era la siguiente: «porque imitaban a una osa».

Se manifiesta aquí una extraña ferocidad. Esta, sin embargo, no falta del todo en la figura clásica y homérica de la diosa. No obstante, la ferocidad aparece en Homero en la imagen de una fiera más meridional: Artemisa es convertida por Zeus en leona para las mujeres; se le concede la posibilidad de matar a la que quiera. Y se le ofrece también otra posibilidad de ejercer esa misma cualidad: puede matar los animales salvajes, las ciervas. Calímaco atribuye el placer de la caza a la muchacha de nueve años y hasta la caracteriza por dicho placer. No pide arco y flechas a su padre porque ella misma solicitará las armas a los cíclopes. Sin embargo, pide llevar el vestido corto de caza: «¡Para matar animales salvajes!» Abastece de carne de venado a la familia olímpica. Este lado útil de su caza diaria sólo es importante desde el punto de vista del voraz Heracles, de quien los dioses se burlan. Más esencial parece el otro aspecto: el matar. Se resalta de igual modo tanto en Homero como en Calímaco; no se trata de una crueldad manifiesta, pero sí de una agresividad incomprensible dirigida en la caza contra los animales —animales queridos como los ciervos—

y, en el ámbito humano, contra las congéneres, las mujeres. La Artemisa de Brauron, a la que Atenas le consagró un santuario en la Acrópolis por su múltiple y cercana relación con el sexo femenino, recibía como regalo los vestidos de las mujeres que habían superado felizmente el puerperio. La sacerdotisa recibía los vestidos de aquellas que morían en el sobreparto: horribles trofeos de la cazadora.

La hija de la casa, que ha crecido hasta ser una joven muchacha, como cazadora: esta imagen es casi tan sorprendente en Grecia como ver a la representante de esa misma edad como osa. La caza no era, en las épocas históricas conocidas para nosotros, un pasatiempo normal o apropiado para la joven edad de las muchachas griegas. Quizá aparezca de este modo en la leyenda de la cazadora Atalanta. La heroína, sin embargo, es la forma humanizada de la propia Artemisa. En su transformación en león, Atalanta recibe incluso una de las formas animales de la diosa, como ocurre a otra transformada del círculo artemísico, Calisto, que adquiere forma de oso. Una suerte de consagración corresponde más bien a la vida cinegética de los adolescentes griegos. Lo sugiere la indicación del librito cinegético de Jenofonte, según la cual la lengua materna helena había de constituir una condición imprescindible a la hora de elegir a los futuros jóvenes cazadores. Lo sugieren también las sarcófagos de mármol de efebos, que están adornados con escenas de consagración e inmortalizan al joven difunto vestido de cazador. Son adolescentes que en la leyenda griega llevan esta consagración en la forma artemísica más pura, como Hipólito y otros cazadores virginales de los cuales a veces sólo oímos el nombre y a veces ni siquiera este, hasta tal punto están reconocidos como un mero tipo.

De este modo, un rasgo de la imagen de la divina cazadora queda aún más claro. Es un rasgo pueril y al mismo tiempo un componente sororal o casi fraternal en la relación con el otro sexo. A la cazadora Artemisa pertenece como hermano el cazador Apolo y también, unido a ella como hermano menor, Hipólito. Antes de la siguiente fase de la vida en que entra Artemisa, antes de que las compañeras de la cazadora se conviertan en presas, existe aquí, en la fase de la *parthenia*, un placer cinegético masculino. Las mujeres griegas sacrificaban ellas mismas las víctimas en sus cultos. En las fiestas de Brauron y Muniquia había para ello cabras: eran, por así decir, las presas de las osas. Estas no llevaban la clámide con flecos de Artemisa, sino otra prenda característica que debía sustituir la piel de oso de los tiempos prehistóricos: el *krotokón*. Las bacantes también usaban esa capa de color azafrán, igualmente en lugar de pieles. La capa del cazador Meleagro también tenía ese color. Era el color de un ámbito en que la caza y el éxtasis, la danza y el sacrificio no estaban dirigidos a los dioses subterráneos. (El rojo remitía a todo ámbito más oscuro.) El amarillo rojizo reinaba en Atenas en las fiestas y cultos femeninos: dondequiera que lo femenino se movía con mayor libertad.

De este modo, la fase de la *parthenia* se demostraba como una verdadera fase femenina, a pesar del elemento pueril en ella. En la figura de la gran cazadora, las pequeñas osas humanas encontraban un nuevo aspecto de su naturaleza femenina. Era el encuentro con algo fuerte y feroz que, cuando lo permitían las leyes no escritas de las ciudades que habían devenido demasiado patriarcales, las capacitaba para competir fraternalmente con los efebos en

todas las pruebas y ejercicios pueriles, tal como hacían hasta cierto grado las muchachas espartanas. En algún momento, sin embargo, ese elemento fuerte y agresivo de ellas se volverá contra ellas mismas en la forma de unos dolores feroces, los del parto, que implican un despliegue de energía mucho mayor que el de cualquier prueba deportiva de que eran capaces los hombres. Entonces ya no serán osas, no serán sacrificadoras de cabras vestidas de color azafrán, sino personas entregadas a esa misma diosa a la que empezaron a servir en su noveno año de vida.

Vestida con el *krokotón*, al servicio de la virginal diosa, la joven muchacha ateniense era como una llama diáfana. No recibía el arco y las flechas, pero sí el otro atributo que la divina muchacha de nueve años pidió a su padre Zeus, además de la *parthenia* y la clámide de caza, en el texto de Calímaco: la antorcha llameante que se llevaba en las procesiones y danzas cultuales durante la noche, en las estribaciones sagradas, entre el mar y el cielo. Hasta los pasteles que se ofrendaban a la diosa en Muniquio llevaban velas encendidas alrededor. ¡Cuán frío e inhumano sería lo divino que lleva el nombre de Artemisa y Diana y que está tan entrelazado con la luna, sin la adoración portadora de fuego de los florecientes seres femeninos! «Mora en el éter diáfano de las cumbres», así fue descrito en los *Dioses de Grecia* de Otto, «en el resplandor dorado de los prados de montaña, en el centelleo y titileo de los cristales de hielo y las superficies nevadas, en el asombro silencioso de los campos y bosques cuando la luz de la luna los ilumina y gotea, rielante, de las hojas de los árboles. Entonces todo es ligero y transparente. La propia tierra ha perdido su gravedad... Flota sobre el suelo como un baile de pies blancos.» Esto tan puro es algo sublime. «La bailarina y cazadora que acoge al osezno en el regazo y echa una carrera con los ciervos, letal cuando tensa el arco dorado, extraña e inaccesible como la naturaleza silvestre y, sin embargo, llena como ella de encanto, de movimiento ágil y de belleza centelleante.» Al mismo tiempo, tiene su equivalente en algo cálido, vivo y vibrante que está en nuestra propia casa: nuestra joven hija[460].

1949

EL HERACLES CANSADO DE OLIMPIA

Estimado, querido señor Burckhardt:

me ha resultado extraño viajar en los primeros días de este año a Roma con el pensamiento de ofrecer a usted, a sus setenta años, algo como modesta cosecha de mis esfuerzos en el campo de la filología, la arqueología y la ciencia de la religión. Estoy acostumbrado a ver en su figura a un juvenil ángel guardián: primero al ángel guardián de Hugo von Hofmannsthal, luego al ángel guardián en Danzig y al ángel guardián que actuó desde Ginebra para innumerables personas, entre ellas para mi hija Grazia. Me habría gustado dedicarle ahora un trabajo angelológico si no hubiera abandonado de forma definitiva ese terreno en mi primera juventud tras redactar un opúsculo sobre los ángeles de Milton. Por tanto, me volveré, pensando en usted, a una figura salvadora de la mitología griega. No podré decir mucho más de lo dicho en mi *Héroes de los griegos*, pero expondré y justificaré con más prolijidad aquello que sólo insinué en el capítulo sobre Heracles y el león de Nemea.

Le presento dos imágenes de la metopa del templo de Zeus en Olimpia con la escena que sigue al triunfo del héroe sobre el león: tal como deben instalarse sus fragmentos en el nuevo museo y tal como se exponían antes (ilustraciones 4 y 5). La dirección de las cabezas es probablemente más acertada ahora que antes. Difícilmente será posible tomar una decisión definitiva. Las escasas piezas —escasas, pero suficientes para transmitir la idea del artista— se encontraron en el transcurso de medio siglo. El león se rindió en mayo de 1829 a los franceses. El brazo derecho recayó el 1 de mayo de 1879 en los alemanes. La reconstrucción, en la medida en que tal cosa resulta posible, es obra de arqueólogos alemanes, de cuyo proceso y motivaciones Georg Treu informó en la gran publicación sobre Olimpia casi veinte años más tarde. No puedo evitar mencionar los esfuerzos realizados durante años por los primeros excavadores, antes de poner en duda una opinión interpretativa que partió de ellos.

La cabeza de Heracles hundida en la mano derecha se poseía desde que se excavaron los sillares angulares noroccidentales del templo de Zeus. Desde entonces los arqueólogos han podido reflexionar sobre el significado de ese gesto. Sólo en apariencia les ayudaron algunas obras de arte más pequeñas, piedras talladas, sobre todo una hermosa gema etrusca de carniola[461], monedas y también un vaso pintado[462], en los cuales creían ver sentado a un Heracles triste y cansado: todos pertenecen a un período posterior a la metopa. Precisamente el trabajo más antiguo podría haberles inspirado la idea de que héroe no sólo estaba cansado, sino casi rendido por el sueño: ese camafeo etrusco muestra al joven Heracles sentado en un roca junto a un manantial, dormido con la cabeza apoyada en la mano izquierda. ¡Duerme, pero no está triste! Se llegó a la interpretación que repito basándome en la gran obra sobre Olimpia[463]: «Heracles, que entre Atenea y Hermes» —esta segunda figura divina, de la que sólo se creía poseer un trozo de pierna, no aparece en la posterior reconstrucción—, «sus consoladores y ayudantes, se encuentra encima del

león matado, con la cabeza apoyada en la mano y sumida en pensamientos sobre trabajos superados y futuros.» ¿Era correcta esa interpretación? Ni en este rostro, ni en ningún otro creado por el arte de aquella época, pueden leerse los pensamientos. En aquel entonces no existían posibilidades artísticas de expresar los pensamientos.

Sólo toco algunas cosas dichas luego con ligereza: que del gesto se deduce que el héroe más bien reflexiona y se lamenta, que su cansancio es más anímico que físico y que por tanto necesita el consuelo y aliento de Atenea. La tradición poética había registrado, en efecto, que los ojos de Heracles se humedecieron una única vez: cuando encontró en los infiernos a Meleagro, la joven víctima de su propia madre llena de odio. ¡Su lamento habría sido desde luego un tema famoso! En vano buscamos la expresión del cansancio anímico en el lenguaje del arte y de la literatura del siglo V, cuya primera mitad creó estas esculturas. Quien sostiene el cielo con tal calma, quien limpia el establo de Augías con tal ímpetu como Heracles en las otras metopas del templo y quien tampoco sabía que todo ello sería su tarea, ¿cómo podía sumirse de antemano en lúgubres pensamientos por ello? Además: comoquiera que se coloquen las cabezas, nunca se descubrirá en la inmovilidad de los rostros la preparación para dar o recibir muestras de aliento.

Debo citar, sin embargo, a Arnold von Salis, por cuanto llevó la célebre concepción hasta tal extremo en el programa Winckelmann de Berlín en 1956 que destapó toda su vulnerabilidad y suscitó sin querer la necesidad de una nueva interpretación. Lo que dice tiene al menos este mérito y no debe haberse dicho en vano: «Cansado y desanimado, como si intuyera que aún le esperan serios trabajos de tal modo que realmente necesita el aliento de los dioses, el joven héroe se inclina sobre el animal matado, la cabeza apoyada en la mano derecha mientras la izquierda baja la pesada maza. Lo atormenta una "visión premonitoria": su ojo interno lo ve, ve todo, la enorme carga que han de llevar sus hombros, los combates que debe librar con dragones y otras bestias. Todo ello se presenta de forma humana, directa e impresionante, sin ningún patetismo ni pose heroica, con una marcada sencillez en el aspecto exterior. Todo ello impregnado de una savia especial: ese rostro juvenil, casi el de un muchacho todavía, al que, sin embargo, la preocupación y la inquietud le arrugan la frente» —¡en tal caso, empero, la arruga debería ser vertical, no horizontal como en esta cabeza!— «y el rostro tranquilo de la ayudante, sobre el cual se posa algo así como la luz fría de la luna. Se ha acercado en silencio y no dice nada. Un rasgo áspero se manifiesta en la boca firmemente cerrada. Al mismo tiempo, no obstante, emana una fuerza secreta, y su mirada se dirige de forma enérgica y cautivadora al héroe vacilante.» (Eso depende de la reconstrucción.) «Esa "pasión" del héroe divino y la ayuda divina, deseada aunque inesperada, que se le concede, despiertan en nosotros imágenes e ideas familiares procedentes de un mundo muy diferente y, sin embargo, emparentado. No es blasfemo establecer un paralelismo entre la visión griega y el poema *Getsemaní* de Annette Droste-Hülshoff:

> Cuando Cristo estaba en el huerto de Getsemaní
> tumbado sobre el rostro con los ojos cerrados.

Entonces emergen, uno tras otro, los presentimientos de futuros tormentos con enorme claridad sensible. Cristo suspira, el sudor mana de todos los poros. Al final, tras todas las tentaciones, se acerca la redención:

> En silencio flotaba la luna en el azul, un tallo
> de lirio se alzaba ante el Salvador en el verde
> cubierto de rocío, y de su cáliz surgió un ángel
> y lo reconfortó.»

Los «lúgubres pensamientos» se condensan en una «visión premonitoria», con lo cual se presenta el problema de la visión premonitoria de los sufrimientos propios: no se plantea, por ejemplo, la cuestión de las posibilidades de visión de un vidente, de un adivino de la antigüedad, el cual veía el futuro y lo preveía todo salvo normalmente aquello que le afectaba a él. Tal cosa habría sido posible en el caso de un héroe adivino, pero difícilmente en el de Heracles, que no lo era. La visión premonitoria de los sufrimientos propios tiene su significado esencial y característico en la historia sagrada del cristianismo. Por eso se distingue este, entre otras cosas, del mito griego, incluido el mito de los héroes. La mitología de los héroes está llena de figuras sufrientes, torturadas en vida y a veces también en los infiernos. De ellos formaba parte Heracles hasta que fue acogido en el Olimpo con el cuerpo rejuvenecido. Los sufrimientos de los héroes son, no obstante, sólo mito o a lo sumo casi-historia, pero no historia en el sentido concreto de la historia sagrada del cristianismo. La diferencia es la misma o al menos del mismo tipo que la señalada por Aristóteles para distinguir entre poesía e historia.

Desde el punto de vista griego, puede decirse también del mito que debe tomarse como algo más serio e importante y en cierta medida más «filosófico» que la historia, si bien no se centra tanto en lo general como la poesía según Aristóteles. «Pues», señala él en la *Poética*[464], «la poesía dice más lo general, la historia, más lo individual y particular. Quien hará o dirá algo probable o necesariamente es lo general a lo que apunta la poesía asociándolo con un nombre. Lo que Alcibíades hizo y sufrió es lo individual y particular.» Precisamente a esto no puede renunciar la historia sagrada de los cristianos: a lo particular e individual que hizo y sufrió Jesucristo. Para ilustrar este elemento esencial con un ejemplo contrario: el neoplatónico Salustio observa en su doctrina de los dioses refiriéndose a los sufrimientos de Attis: «¡Algo así no ocurrió nunca, sino que *es* siempre!»[465]. Afirmar tal cosa sobre los sufrimientos de Cristo sería imposible para un cristiano, tan imposible como asumir la frase de los albigenses que menciona Bertram en su *Nietzsche*, citando a Lenau:

> ¡Arriba! Despertemos de la muerte a la historia sagrada
> que sólo adquiere vida en el espíritu y en su luz.
> Con esta lámpara debe recorrer el ser humano el pozo
> profundo, maravilloso y sagrado, el corazón del Salvador.
> Cristo pleno no ha aparecido en la tierra.
> Su divina imagen humana aún debe completarse.

La historia concreta que quiere ser la historia sagrada cristiana, en oposición al mito poético exclusivamente espiritual, reside en el hecho de «haber sucedido en la carne». El cristianismo adoptó de los judíos esta definición concreta: «en la carne», *en sarki*, en contraposición a «en el espíritu», *en pneumati*. La contraposición y unión de estos dos ámbitos puede leerse en una inscripción judeo-griega del siglo II a. C., proveniente del pueblo llano de la isla de Delos, configurado por diversos elementos[466]. La carne existía también para los griegos y su mito: florecía —¿a quién tanto como a ellos?— y envejecía, pero nunca tuvo para su religión la importancia capital que tuvo para la religión cristiana. Lo que expresa la frase de san Juan —la palabra inicial de la creación no sólo era Dios y en Dios, el creador, no sólo traía la vida y la luz a los seres humanos, sino que (para decirlo ya en latín) *verbum caro factum est*— es la característica del cristianismo.

A esta frase corresponde en los otros tres evangelistas la escena del monte de los Olivos, del lugar llamado Getsemaní, que San Juan probablemente también conoce (18,1) pero no cuenta. En Mateo (26, 41) y en Marcos (14, 38) se encuentra la palabra del Señor: «El espíritu está pronto, pero la carne es flaca», pronunciada desde la «visión premonitoria» del espíritu y de la carne. En Lucas, la carne habla su propio lenguaje (22, 44): «Y sudó como gruesas gotas de sangre que caían sobre la tierra.» Así tuvo que ocurrir «en los días de su carne», como señala expresamente la Epístola a los Hebreos (5, 7). La visión premonitoria de la carne anticipó incluso el *caput cruentatum* del cual el arte cristiano antiguo ni siquiera pudo representar su sombra (467). El mundo en efecto «muy diferente» del cristianismo sólo creó al cabo de muchos cientos de años el arte que le era adecuado. Ese mundo nuevo no explica en absoluto el carácter humano general ni la afinidad de todo lo humano. Para comprender ese mundo se necesita también una emocionante historia sagrada, consciente de ser una *historia en la carne*. ¡Y dónde estaba esta en la Olimpia del clásico siglo V antes de Cristo!

En cambio, existía el mito con sus propias historias, los *mythoi*. El exegeta debe atenerse a ellas como el intérprete de las obras de arte cristianas se remite a las historias de la Biblia. Hasta ahora se acostumbraba tomar demasiado a la ligera las historias sagradas del mundo griego por cuanto sólo se presentaban como historias mitológicas, por mucho que la arqueología se esforzara por utilizarlas como recursos para la interpretación. Cuando estaban ahí, su existencia se consideraba positiva. Pero cuando no estaban o cuando se creía que no estaban, se recurría a fantasías o a modificaciones del material existente. En esta caso también, se creía que no existía el relato capaz de explicar la cabeza de Heracles. De ahí la hipótesis inicial de los «pensamientos lúgubres» y la posterior de la «visión premonitoria». Sin embargo, la historia explicativa está allí, aunque ligeramente encubierta porque algunas palabras han desaparecido del fragmento del relato o requieren un retoque. No obstante, el orden se ha restablecido hace tiempo en el texto en cuestión y el gesto ya puede reunirse con su mito.

El fragmento puede leerse en las acotaciones a las *Geórgicas* de Virgilio atribuidas al gramático Probo. Al principio del tercer canto, el poeta mencionaba, aludiendo a los juegos de Nemea, el bosquecillo de Molorco que se hallaba en esa zona. Una tradición del lugar pretendía haber conservado fielmente algu-

nos detalles de la aventura del león en lo que respectaba a su relación con Molorco, un habitante primigenio del país. Añade el intérprete de Virgilio que Calímaco también mencionaba a Molorco en sus *Aitia* y, de hecho, se han encontrado fragmentos que encajan perfectamente en la versión realizada por el poeta alejandrino[468]. No sabemos con qué extensión y precisión reprodujo la tradición ni hasta dónde leemos a Calímaco en el fragmento. Por otra fuente[469] conocemos el detalle de que el propio Heracles se había puesto un plazo de treinta días para matar al león en la caverna cercana y volver adonde se encontraba Molorco: lo cual significa claramente que había de adentrarse en pasillos subterráneos para hallar y matar al monstruo.

En el fragmento se lee con claridad: *experrectus mira damnum celeritate correxit* («una vez despierto, recuperó el tiempo perdido con maravillosa celeridad»). O sea que, después de matar al león, fue vencido en el ámbito subterráneo por un sueño parecido al de la muerte. Las palabras anteriores también empiezan de forma perfectamente comprensible: Molorco sacrificaría su único carnero, destinado en principio para el invitado, en honor al héroe como si fuera un dios si volvía victorioso: *immolaturus vel victori tamquam deo*. A continuación el texto resulta confuso: *vel victo et interfecto cum solutus esset*. Sin embargo, el filólogo Heinrich Keil, a raíz de una propuesta parecida del arqueólogo Otto Jahn, restableció el orden en lo esencial, de tal modo que después de *tamquam deo* podemos leer, creo yo, lo siguiente: *vel victo et interfecto* Manibus. *Leone interfecto cum sopitus esset, vel odio* Junonis, *ne ei caelestes honores cotingerent, vel fatigatus, experrectus etc.* —«o, si era matado, en honor a sus Manes. Después de matar al león y dormirse, sea a raíz del odio de Juno para que no pudiera recibir los honores celestiales, sea porque estaba cansado, una vez despierto», recuperó el tiempo perdido y llegó en el trigésimo día adonde se hallaba Molorco.

En la metopa, Heracles no está durmiendo, sino sólo cansado: *fatigatus*. Su gesto resume, sin embargo, el acontecer subterráneo y sugiere el sueño letal que casi lo venció y por el que aún está embriagado. También podemos imaginar que Heracles se encuentra todavía en la caverna subterránea, por cuanto la descripción topográfica precisa es tan ajena al arte de las metopas como un rostro meditabundo o preocupado. En tal caso, el héroe estaría aún amenazado por el sueño, pero se tiene la certeza de que no será letal. Lo garantizan Palas Atenea, que está en el fondo, y Hermes, que quizá también estaba, sus ángeles guardianes.

1961

EL MITO DE LA *ARETÉ*

1

En el círculo de George se intentó introducir una palabra alemana nueva para traducir la *areté* griega, porque el término *Tugend* («virtud») utilizado hasta entonces sonaba a falsificación en los textos antiguos debido a sus connotaciones cristianas. Sin embargo, la palabra *Tucht*, una forma más intensiva del nombre abstracto *Tüchtigkeit* («capacidad, destreza»), no se impuso. Un hombre con *areté*, como fue Hermias de Atarneo, de quien se hablará más adelante, debe llamarse *tugendhaft* («virtuoso») y no *tüchtig* («diestro, capaz») en nuestras lenguas.

Mythos no se traduce. El concepto que se tenga de él es comparable a aquel que uno puede tener de la música. Está determinado, entre otras cosas, por un factor que, si pudiese expresarse en números, indicaría el grado de sensibilidad: de la sensibilidad a la música en un caso, al mito, en el otro. Si el factor es igual a cero, el concepto quedará vacío y el valor de la afirmación será igualmente cero. Expresar este factor en términos numéricos no resultaría, sin embargo, fácil por cuanto el mismo grado de sensibilidad puede contener diversos grados de capacidad para evocar el mito. La evocación siempre posee un elemento creativo, aunque sólo sea de recreación. No se le puede negar la calidad —a diferencia de la mera cantidad—, y entonces ya no se puede expresar con tanta facilidad a través de los números.

Mi amigo romano, el filósofo italiano Enrico Castelli, que presentó este tema en una ocasión concreta[470], habló en su lengua materna del *mito della virtù*, y tampoco querría traducir estas palabras. Hay que dejar *virtù* en su ambigüedad italiana, al mismo tiempo antigua y cristiana. Antes de nombrar *l'ineluttablile* (fuerte como el destino) *mito della virtù*, Castelli hablo en términos generales de los mitos que la historia hace aparecer y que a la postre siempre nos plantan ante el misterio: el mito de la muerte, *il mito della morte*. Extraía sus ejemplos de escudos familiares: *Potius mori quam foedari*; *vincendum aut moriendum* («Es preferible morir a quedar mancillado; vencer o morir»). Lo esencial era para Castelli, en el caso del *mito della virtù*, su relación no simplemente con la muerte, sino con el «mito de la muerte».

Pero ¿qué es el mito de la muerte? Es la cuestión que hemos de plantear, y enseguida recibimos una respuesta a la pregunta de por qué a veces hay que decir «mito». ¡Seguro que en este caso «mito» no quiere decir una mentira, una afirmación infundada, un mero cuento! ¿Es entonces una verdad? ¿La verdad de que la muerte es algo? ¿O la verdad de que la muerte no es nada? ¿O quizá una verdad superior y comprensiva: la muerte es algo y no es nada? Eso debe significar este mito en vista de la *virtù mistica* para la cual la muerte es algo y al mismo tiempo no es nada. Pero ¿y la muerte en sí, no mítica, como objeto de las ciencias naturales, de la biología y de la medicina? ¿Le afecta esa verdad superior y contradictoria de la misma manera que afecta a la muerte de los héroes y mártires? La muerte sólo se vuelve mítica a través de la actitud frente a ella.

Una actitud —pero no sólo respecto a la muerte— es *virtú*, es *Tugend*, es «virtud», es *areté*. En el diccionario, los cuatro aparecen como si fuesen lo mismo en cuatro lenguas diferentes. Una investigación científica no puede partir de esta burda hipótesis que sólo sirve de orientación general. Escojo, pues, la *areté* y expongo lo necesario para comprender su epifanía como diosa Areta en un poema de Aristóteles, poema que acarreó al filósofo una acusación por sacrílego. Será el verdadero objeto de esta breve reflexión.

2

Areté no es una palabra transparente limitada a un círculo estrecho y concreto de la vida. *Virtus*, la palabra empleada por *areté* en la literatura filosófica de los romanos, es transparente. Lo que «suena» en *virtus* es *viri virtus*, la virilidad del varón. Sin embargo, no todo cuanto podría calificarse así constituye el contenido de la palabra: no lo constituye, por ejemplo, la potencia procreadora del hombre, sino sólo un círculo estrecho y concreto de la vida masculina, sólo aquello que se espera del hombre en la guerra y la lucha. Podría hablarse de la ampliación de un *concepto*: *virtus* —un nombre femenino y un llamado abstracto teniendo en cuenta la formación palabra— era un concepto más restringido antes de convertirse en un concepto filosófico. Tenía en Roma su culto y desde el año 205 a. C. su templo. Adorada de forma religiosa, era, dicen, una de esas «personificaciones de conceptos abstractos» de las cuales la religión romana posee una larga lista[471].

No podría afirmarse nada más erróneo. Además de Virtus, forman parte de la lista, por ejemplo, Honos, Pietas, Spes y muchas otras llamadas «personificaciones» que poseían un culto en Roma. Si en efecto se basaran en conceptos abstractos —y no en *res*, «cosas», «realidades», como diría Cicerón—, los romanos deberían haber sido conscientes de estos conceptos antes y fuera de la formación filosófica o deberían haber quedado tan impresionados por los meros conceptos que les dedicaron un culto religioso: dos suposiciones igualmente increíbles. Antes bien, es de suponer que cuando formaron estas palabras eran más conscientes de la femineidad que del contenido abstracto. No se personificaron primero y se deificaron luego los conceptos, sino que se expresaron realidades de la vida mediante una palabra que las hiciera «sonar»... ¡no era otra cosa! Era *mythos* —para emplear el término griego— en el sentido originario, todavía no específico de la palabra *mythos*: «afirmación verdadera»[472]. Si la misma realidad se mostraba *in actu* tal como sus dioses se manifestaban a los romanos[473], había allí algo para el culto: Virtus, Honos, Pietas, Spes en cuanto *mythos* específico y en cuanto mito romano. Las tres fases que habría que suponer en caso de la «personificación de conceptos abstractos» —abstracción, personificación y deificación— no están atestiguadas. El culto atestigua el mito: la verdad avasalladora, siempre demostrada históricamente *in actu*, de las realidades Virtus, Honos, Pietas y Spes.

El ejemplo de la Spes demuestra que incluso en este caso la realidad debía manifestarse *in actu*, como actividad para fundar un mito y un culto. Spes es la esperanza, una realidad de la vida. Una realidad, sin duda, pero no una actividad. Pero cuando la esperanza se cumple y el cumplimiento no se consi-

dera algo inesperado —cosa esta que, tratándose de algo esperado, no puede considerarse así—, la Spes también demuestra ser para los romanos *in actu*, ¡pero sólo entonces! Tibulo lo dice[474]:

nec Spes destituat, sed frugum semper acervos
praebeat et pleno pingua musta lacu —

«Que no nos abandone la Esperanza, sino que ofrezca siempre grano en abundancia y mosto espeso en la cuba llena.» Eso hace la Esperanza... no por ser una diosa de la agricultura, sino porque los campesinos no sólo trabajan, sino que también guardan esperanza. El mito de la Spes, que en Roma exigía y estimulaba un culto, no es solamente el mito de la esperanza campesina. La Spes divina realzaba la vida al convertirla en tiempo de cumplimiento: lo hacía entre los romanos y aún puede hacerlo hoy en día.

En el culto romano, la Virtus se asocia de un lado al Honos, al «honor», si bien no podían tener un templo conjunto, y de otro, a Belona, la diosa de la guerra. El Honos se muestra *in actu* y de forma patente ante la muerte: los actos de su portador, del hombre con Honos, se convierten bajo la amenaza de la muerte en actos de honor. Esto implica, sin embargo, una relación diferente con la muerte que la de la Virtus romana. Las expresiones poéticas tales como *Virtus sepulcrum condidit* («la Virtus le construyó la tumba») o *morti contermina Virtus... ardet inexpleto saevi Mavortis amore* («la Virtus lindante con la muerte arde de amor insaciable por el cruel dios de la guerra»)[475] son las expresiones más naturales de la Virtus romana. Es lo que «suena» en ella: la virilidad del hombre que crea la muerte *in actu*... para otros y para sí. Existen realidades cuya verdad se expresa plenamente por medio del mito... ¡antes de que el pensamiento conceptual se acerque aunque sea mínimamente! De estas realidades forma parte la *Virtus* no-filosófica de los romanos. No debemos sustituirla por un concepto, incluso aunque no entremos en su templo ni le ofrezcamos nuestra adoración. Ahora, sin embargo, estamos preparados para comprender claramente la *areté* en su estado pre-filosófico.

3

Qué es *areté*? Parece como si esta pregunta, exclusivamente relativa al contenido pre-filosófico, ya fuera la pregunta de Sócrates. Entre los griegos es, de hecho, pre-filosófica. El camino hacia una afirmación no mítica y conceptual respeto a lo que es la *areté* ya empezó a andarse antes del inicio de la filosofía, precisamente porque el mito griego, contrariamente al romano, no hacía de entrada superflua la pregunta. *Areté* se hallaba dispersa por doquier: entre los dioses, los seres humanos y los nobles corceles de Homero. Todos ellos tenían sus *aretaí*[476]. Las tenían las partes individuales del cuerpo como los ojos o los pies. Existía pues un aliciente... no para abstraer, sino para reunir y hacer una única *areté* de las numerosas *aretaí*. Mediante la unión no debía alcanzarse algo abstracto, sino precisamente aquello que estaba dado de una manera concreta: en los dioses, de quienes se afirma que su *areté* —al igual que su honor y su fuerza— es más grande que la de los seres humanos, o en los

seres humanos, en los cuales se observaba que perdían la mitad de su *areté* cuando caían en esclavitud[477].

Desde una perspectiva lingüística, *areté* puede considerarse una derivación de *areskein* («gustar»): algo que gusta, un femenino y un abstracto, pero más algo femenino que algo abstracto. Esta valoración de la *areté* no es en absoluto «subjetivista»[478], pues se trata de algo capaz de gustar en general que, por tanto, debía ser objetivo. La *charis* se ofrece como posible comparación, en el sentido de que también es un femenino, y más algo femenino que algo abstracto, equivalente a la *gratia* y al *venus* de los romanos, este último en cuanto nombre concreto y un neutro en su origen. *Charis* es un regalo vertido, por así decirlo, desde arriba sobre el ser humano, mientras que la *areté* tiene el carácter de un mérito. Está firmemente arraigada en su poseedor: una posesión que proporciona un merecido aprecio y honor al poseedor. Lo que *charis, gratia, venus* son para el ser humano se expresa como mito: a través de mitos y figuras divinas, a través de diosas llamadas Caris, Carites, Gracias, Venus. La realidad de la *areté* no se expresó mediante un mito temprano, pero sí se ofreció, en cambio, temprano al pensamiento. Sabemos por la historia de la filosofía griega cómo dio que pensar también más tarde.

Un monumento del pensamiento y la afirmación prefilosófica de la *areté* es la elegía del poeta espartano Tirteo del siglo VII a. C., que empieza así: «No nombraría ni consideraría digno de mención a un hombre por la *areté* de sus pies...» La habilidad en la lucha, la estatura y belleza física, la riqueza y la dignidad regia, la elocuencia: todo ello no sirve en opinión de Tirteo cuando falta el coraje para defenderse y resistir, el coraje para alentar incluso a los otros y para olvidar del todo la posibilidad de huir de la lucha... y el coraje para morir cuando la persona, a pesar de todo, no puede sobrevivir[479]: ¡eso es la *areté*! Significa algo grande, mas sólo se significa, se describe y se fija en la representación como actitud pasiva, sí, *sólo* como actitud y no como otra cosa: como actitud, claro está, ante la muerte. Muy distinta era la Virtus de los romanos. Entre estos, la entrega a la muerte era activa y excesiva. Hacía olvidar el *aut* en la alternativa de *vincendum aut moriendum* y que de la frase se desprendiera lo siguiente: «¿Vencer o morir? Da igual... ¡luchar y matar!» Entre los griegos, en cambio, el lugar del *aut* casi lo ocupa un *et*: *vincendum et moriendum*. A uno le puede caer en suerte la supervivencia, pero no es un bien superior a la propia *areté* que se muestra en una actitud así.

Era una observación correcta[480]: «En cierto modo, la Arete heroica sólo culmina por tanto en la muerte física del héroe. Existe en el hombre mortal, sí, es él mismo, pero lo sobrevive en su gloria, es decir, en la imagen ideal de su Arete incluso después de la muerte, así como ya estaba a su lado y lo seguía cuando él estaba aún con vida».

Sin embargo, después de leer la frase hemos de plantear la siguiente pregunta: ¿Dónde está documentada esta idea en la antigüedad? En ninguna parte. No obstante, algo parece no estar nombrado en Tirteo. Desde su descripción de la *areté* como *actitud* pura, una línea recta conduce a través de la filosofía griega hasta la definición de Aristóteles: *areté* es una «actitud selectiva encaminada hacia el recto medio»[481]. Pero ¿es suficiente hablar de una simple actitud —aunque se trate de una actitud selectiva ante la muerte— *en vista de la realidad* a la que se refiere Tirteo: la realidad de la *areté*? Cuando Aristóteles se

enfrentó a ella, recurrió al mito, y el filósofo recuperó aquello que antes de él faltaba en Grecia en el discurso sobre la *areté*. Lo que hemos de escuchar ahora es un verdadero himno cultual, el canto de Aristóteles a Areta.

4

Himno a la Areté: en memoria de Hermias de Atarneo[482]

Areta, presa laboriosa para el género humano,
la más hermosa para la vida,
morir por tu virginal forma[483]
es un destino deseado en la Hélade,
y soportar sin descanso el esfuerzo que consume:
esto otorgas al espíritu,
un fruto igual a la inmortalidad
y más valioso que el oro,
que los antepasados y el sueño de suave brillo.
Por ti soportaron los vástagos de Zeus,
Heracles y los hijos de Leda,
mucho con sus actos,
persiguiendo aquello que tú puedes[484].
De anhelo por ti
murieron Aquiles y Aias,
por tu hermosa forma hizo el hombre de Atarneo
a la luz del sol caer en soledad[485].
De ahí que sus actos lo hagan digno del canto.
Las musas, hijas de Mnemósina,
lo hacen crecer y lo convierten en inmortal,
hacen crecer el temor ante el hospitalario Zeus[486]
y el honor de la sólida amistad.

5

El pretexto del poema fue la crucifixión de Hermias, filosófico soberano de la ciudad de Atarneo[487] en Asia Menor (487). Fue crucificado en la capital persa de Susa, el año 341 o 342 a. C. Los persas se apoderaron de él de una manera que luego también aplicaron algunos tiranos sin escrúpulos, haciéndolo salir de la ciudad que defendía para entablar una negociación y tomándolo prisionero. Sometido a tortura, no reveló nada de cuanto él y el rey Filipo de Macedonia habían planeado contra ellos. Impresionó al rey persa, la tortura se interrumpió y se le pidió que dijera su último deseo. Hermias respondió: «Comunicad a mis amigos y compañeros que no he hecho nada feo ni indigno de la filosofía.»[488] Sus amigos y compañeros eran Erasto y Corisco, que le habían dado a conocer la filosofía platónica y habían hecho de mediadores para que se comunicara epistolarmente con Platón[489] y con Aristóteles. Cuando Hermias murió en la cruz, el filósofo ya ejercía de preceptor de

Alejandro. Su mujer Pitias era sobrina e hija adoptiva de Hermias. Una muerte en la cruz, ocurrida en su propia familia, reforzó para Aristóteles la realidad de la *areté*.

Aristóteles había seguido y participado en los esfuerzos por pensar de forma correcta la *areté* —qué era y si podía enseñarse— como discípulo de Platón, a través de los diálogos socráticos que estaban publicados y sin duda también de las conversaciones con su maestro hasta la muerte de este. Eran esfuerzos por el concepto, por el pensamiento de la *areté*, con la ayuda y con la forma de una definición. Aristóteles prosiguió estos esfuerzos hasta llegar a la definición antes citada. El «medio» como norma daba desde luego cierto contenido a estas definiciones. Pero ¿qué tenía que ver la realidad de la *areté*, del Hermias torturado y crucificado, con el «medio»?[490] Los intentos socráticos de una definición acabaron en nada, en un vacío. El vacío siguió siendo inherente a las definiciones de Aristóteles, que él seguramente ya esbozaba en su pensamiento cuando Hermias fue ejecutado. «La *areté* del ser humano sería la actitud», dice en una ocasión[491], «por la cual el ser humano se vuelve *agathós* y realiza correctamente su obra.» La frase tendría un contenido si se supiera qué es *agathós* («bueno») y qué es «correctamente». Hermias era *agathós* y su actitud en el potro era correcta. ¿Cómo podría alojarse la realidad de este ser —del ser-Hermias— en el pensar la *areté*? Sócrates y Platón también había intentado una irrupción desde el pensamiento al ser: una irrupción a lo real y, en consecuencia, a lo divino, a la idea de la *areté*, a su forma eterna. En el caso de la tortura y crucifixión de Hermias era digno pensar en una forma divina de este tipo que no podía encuadrarse en una definición. Y había allí otra forma de decir, que no era una definición: «Areta, presa laboriosa para el género humano...»

Así empieza el poema, difícil de clasificar entre las formas de la lírica griega. Como no existe una denominación segura, lo más acertado es llamarlo *Hymnos*, «himno». La acusación presentada contra Aristóteles por causa del poema y del culto en que se cantaba[492] lo consideraba un peán, un canto que, en un sentido estricto, sólo podía cantarse en honor a Apolo. Desde un punto de vista formal, el poema no lo era. Sin embargo, tenía una función parecida en el culto que el filósofo fundó en honor a Hermias. Sus discípulos formaban el coro, el cual, según se dice, lo cantaba en las comidas comunes y elevaba por tanto a estas al plano de una comida cultual repetida a diario. No sabemos los detalles de la acusación contra este culto al héroe[493]. Partió de un hierofante eleusino en el año 323, cuando Alejandro Magno había muerto y no había ya mano macedonia que protegiera al filósofo en Atenas. Fue para Aristóteles motivo suficiente para abandonar su escuela junto al Liceo y trasladarse a Calcis. El canto coral a la *Aretá* servía en su escuela ateniense para realzar y sublimar el culto, en sí permitido y normal, al héroe Hermias, y fue desde luego siempre un escándalo para las personas que no podían soportar aquello que significaba: la existencia de un mito que antes no estaba.

Personificar la *areté* era fácil y no afectaba al ámbito de la religión. Ocurrió antes de Aristóteles en el célebre «mito» del sofista Pródico sobre Heracles en la encrucijada[494], que no era un mito en el sentido de un mito que queda confirmado como tal por un culto. La diferencia es perceptible: cómo Pródico inventó un «mito» y lo utilizó como fórmula divertida para enseñar... y cómo *el* mito, no inventado, sino como única afirmación posible de una realidad por lo demás

inefable, ocupó el espacio vacío que en cualquier descripción y circunscripción, en cualquier definición de la *areté* necesariamente quedó abierto hasta que *ella misma* apareció. Ella «la misma *areté*», la forma que Sócrates y Platón habían exigido y buscado y que sólo era comparable a la de las diosas griegas. La palabra *morpha*, forma, que aparece dos veces en el himno, es una suerte de intensificación del *eidos* o de la *idea* platónica y resulta adecuada al mito. Sólo el mito —el mito auténtico que exige un culto y que a través de este desciende entre los hombres— era no sólo adecuado a la realidad de la *areté*, sino también digno de ella, después de quedar atestiguada mediante una muerte como la de Hermias. Una muerte en la cruz generó el mito de la Arete... una «mitologización», dirán quienes no saben lo que es un auténtico mito. En Aristóteles hemos encontrado un auténtico mito. Sin embargo, debería darnos que pensar aunque sólo fuera una mitologización. ¿Podría des-mitificarse otra muerte en la cruz y, no obstante, conservarla para una religión?

1965

¿ES LA RELIGIÓN GRIEGA UNA RELIGIÓN DE LA SALVACIÓN?

La pregunta que he elegido como título es al mismo tiempo la expresión concreta de una cuestión de carácter más general: ¿es la salvación en cuanto necesidad, expectativa y estado de liberación —me gustaría llamar esta tríada complejo de salvación— un coeficiente básico del fenómeno histórico y psíquico denominado religión? ¿Ha estado desde siempre esencialmente unido a ese fenómeno o es un fenómeno de la historia de la humanidad con que el fenómeno denominado religión sólo fue lastrado a posteriori —«lastrado» en el simple sentido de «aumentado en algo», sin que ello implique un juicio de valor? También acuño el término «complejo de salvación» en un sentido neutro, sin compromiso de entrada con ninguna corriente psicológica ni con la psicología en sí.

De todos modos, parto del axioma de que toda religión debe reducirse a realidades psíquicas. El hincapié se hace en la realidad no menos que en lo psíquico. Cuando di con este axioma —en 1937, en mi *Apolo*—, lo ilustré mediante una definición de la psicología de la religión, la cual no debía ser una ciencia de las «ilusiones del alma», sino una ciencia de las «realidades del alma»[495]. Retomo ahora este axioma formulándolo de forma negativa y diciendo que las meras ideas —como podría ser, por ejemplo, la idea de la salvación— o las representaciones que no son realidades psíquicas no desempeñan papel alguno en la historia de la religión. En la historia de la religión sólo entran realidades psíquicas. Las representaciones y las realidades que desempeñan un papel en la religión abandonan incluso la historia de la religión cuando dejan de ser realidades psíquicas, cuando ya no son realidades para el alma.

Demos dos ejemplos: resultan particularmente próximos en Jerusalén. La roca sobre la cual se construyó como cúpula la mezquita de Omar es en sí real. Pero la mezquita no habría sido construida si la roca no hubiera aparecido como realidad psíquica en algunos momentos de la historia de la religión. No era una roca corriente si se tiene en cuenta que la tradición la identificó como lugar del sacrificio de Abraham y que fue elegida como sitio para la construcción del templo. Las rocas desempeñan un papel especial en la historia religiosa de la zona colindante de Asia Menor que abarca también la Grecia prehistórica. El dios hurrita Kumarbi engendró a su vengador con una roca, el dios frigio del cielo engendró a Agdistis, la madre andrógina de los dioses, con la roca Agdos, que era, de hecho, la madre primigenia; Hefesto procreó a Erictonio en la roca que luego se convertiría en la Acrópolis de Atenas; Poseidón, al caballo primigenio en el Colono. En todos estos casos, la roca era la madre. Para quienes poseían tales mitos, esas rocas no sólo eran realidades de piedra, sino realidades psíquicas. En la historia religiosa de Israel, este carácter era propio de la futura roca del templo después de desprenderse de la mitología o lo era incluso en sí y desapareció de la superficie cuando el templo ya estaba levantado. El islamismo, en cambio, acogió en su propio núcleo un culto a la piedra. Y sobre una roca construyó también Jesucristo —aunque sólo fuera en la parábola— , conocedor del suelo rocoso del templo de Jerusalén.

Otro ejemplo es la *areté* de los griegos: una realidad de la existencia griega difícilmente definible con un término preciso en otras lenguas. Hasta los caballos o los pies de los hombres que corrían poseían su *areté*. Esta realidad cotidiana se convirtió en una tarea y un problema en la historia de la filosofía griega. Durante un tiempo, sin embargo, tuvo su culto: cuando, a raíz de la muerte de Hermias de Atarneo en la cruz, se convirtió en una realidad psíquica para Aristóteles y sus amigos. Aristóteles introdujo el culto a la diosa Areté después de que Hermias demostrara, mediante su muerte, la existencia de la *areté* como realidad psíquica. Esto acarreó al filósofo un proceso por sacrilegio. Así acabaron la escuela de Aristóteles en Atenas y la religión de la Areté[496]. En el lugar de la realidad psíquica quedaron la tarea y el problema, no para la historia de la religión, sino para la de la filosofía.

La dirección que sigo no es psicologista, sino más bien realista. En ello me ayudará la estricta observancia de otro axioma: las lenguas —cada una para sí— son insustituibles y no pueden intercambiarse en la historia de la religión, lo cual obliga a la ciencia de la religión[497]. Para nombrar el ejemplo más próximo, esto se ilustra sin querer de forma negativa indicando el tema de que hablo en su versión inglesa: *Types of Redemption* (Tipos de redención). Este título es un recurso de emergencia. La palabra *redemption* contiene sin duda algo que ha sido y es una realidad psíquica en la historia, pero la incorpora a una palabra que implica y hacer sonar su propia historia proveniente de la *redemptio* latina. Precisamente porque la palabra aún posee su sentido original material del *redimere* latino, «rescatar, librar mediante el pago de dinero», impregna la doctrina cristiana de toda su gravedad y paradójica concreción: es una realidad psíquica para los cristianos, pero con una rigurosa limitación en la historia de las ideas y de los dogmas, tal como resume san Jerónimo en toda su singularidad: *Christus redemptio, idem redemptor ac pretium*[498].

Este contenido de la palabra es del todo histórico, un individuo en cuanto doctrina entre otras doctrinas. Si existiera en otro sitio, fuera del cristianismo, sería otro individuo histórico. La historicidad es esencial para la realidad de la *redemptio* entre quienes ella es una realidad psíquica, o sea, entre los cristianos. Quien dice *redemptio* y no utiliza la palabra de forma acientífica, es decir, imprecisa, habla de algo único e históricamente concreto y no de una experiencia general de la que podría suponerse que no es en sí típica, sino que posee además diversos tipos.

La investigación que Gerschon Scholem colocó al principio de su fundamental conferencia «Sobre la concepción de la idea mesiánica en el judaísmo»[499] va más allá de los límites puestos por la palabra *redemption*. No sólo hemos de ser conscientes de esta diferencia, sino también del hecho de que se ha conseguido gracias a la lengua empleada por Scholem en su conferencia. La lengua alemana posee, como única entre todas las lenguas europeas occidentales, la palabra *Erlösung*, una palabra propia, no prestada. Antes de citar a Scholem, querría adelantar unas frases de Wilhelm von Humboldt, con un acento muy realista en este caso: «Por la interdependencia de los pensamientos y la palabra queda claro que las lenguas no son medios para representar la verdad reconocida, sino mucho más para descubrir la verdad antes desconocida. Su diferencia no es de signos y sonidos, sino de visiones del mundo.»[500] Me gustaría expresarlo así: nos muestra diferentes fragmentos de la realidad.

«Un concepto del todo diferente», señala Scholem[501], «define la postura respecto al mesianismo en el judaísmo y el cristianismo, y precisamente aquello que a uno le parece el mérito más glorioso de su concepción, el logro positivo de su mensaje, es devaluado y rechazado por el otro. El judaísmo, en todas sus formas y figuras, se ha aferrado siempre a un concepto de la salvación que la concebía como un proceso que se desarrolla en público, en el escenario de la historia y en el medio de la comunidad, en resumen, que se desarrolla esencialmente en el mundo de lo visible y que no puede pensarse sin esta manifestación en lo visible. Tenemos en el cristianismo la concepción opuesta, que concibe la salvación como un proceso en el ámbito espiritual y en lo invisible que transcurre en el alma, en el mundo de cada uno, y que provoca una transformación secreta a la cual no necesariamente debe corresponder algo exterior en el mundo. Incluso la *civitas dei* de san Agustín, que, en las circunstancias del dogmatismo cristiano, es la que ha ido lo más lejos en el intento de mantener y al mismo tiempo reinterpretar en interés de la iglesia las categorías judías de la salvación, es una comunidad de quienes se han salvado de modo incomprensible dentro de un mundo no salvado.»

Tendríamos aquí la contraposición de dos tipos... que desde luego no son, por otra parte, tipos, sino hechos históricos característicos. La contraposición se ha conseguido mediante la palabra alemana *Erlösung* («salvación»). Como traducción nos sirve más allá de los límites de la lengua alemana y nos conduce de modo directo a las lenguas originarias de la Biblia, sin mediación romana o romano-eclesiástica. Sólo tengo un camino abierto hacia el griego, que desde el Nuevo Testamento va también al más antiguo y pagano. Pero es también el camino adecuado a mi objeto. Ya he dado de paso y doy de continuo la respuesta práctica a la pregunta de si la tarea de la historia de la religión consiste en tipificar o, más bien, en caracterizar los fenómenos: la caracterización debe ocupar en la ciencia el lugar de la tipificación, teniendo en cuenta las realidades psíquicas y la no intercambiabilidad de las lenguas.

En el diccionario de los Grimm se encuentran bajo *Erlösung* las siguientes acepciones: «1. *liberatio, losmachung* (suelta). 1. *ablösung* (desprendimiento)». Cito la primera explicación del diccionario respecto a esta acepción, por cuanto resulta instructiva en lo que se refiere al griego: *weil ihm die unsrige mit abhauung der bäume, erlösung der früchte usw. sein wohnung ruinierten* («porque los nuestros, con la tala de los árboles y el producto [*Erlösung*] de las frutas, etc., le arruinaron la vivienda. *Simplicissimus* 1, 6, 25 [1695 y 1713].» Sigue luego la segunda acepción: «2. *befreiung* (liberación), *redemptio*: dar su vida en rescate por muchos. Mt 20, 28» Además: día de la salvación, Ef 4, 30: **δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως**. En la traducción de san Jerónimo: *dare animam suam, redemptionem pro multis* y *in diem redemtionis*. Como tercer texto se encuentra el principio de la profecía de Zacarías (Lc 1, 68-69):

> **Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ,**
> **ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῶι λαῶι αὐτοῦ,**
> **καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν.....**

Según san Jerónimo:

Benedictus Dominus Deus Israel,
quia visitavit et fecit redemptionem plebis suae:
Et erexit cornu salutis nobis...

Según Lutero:

Gelobet sei der Herr, der Gott Israels!
Denn er hat besucht und erlöset sein Volk
und hat uns aufgerichtet ein Horn des Heils...
(Bendito sea el Señor, Dios de Israel,
porque ha visitado y redimido a su pueblo
y nos ha levantado un cuerno de la salud...)

Mediante un modo de expresión sumamente arcaico —el «cuerno» de la *soteria*—, que podría ser común al Mediterráneo[502] e incluso mediterráneo antiguo, se prepara el anuncio que se hará a continuación (2, 11):

ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ
quia natus est vobis hodie Salvator

Aquí, *soter* sólo suena a cristiano en las traducciones —*Salvator* y *Heiland*— y ha servido desde siempre de puente hacia la religiosidad griega para los exegetas. Yo no pisaré este puente y resaltaré aquello que distingue y resulta característico.

Existe una diferencia palpable entre la afirmación de los textos citados y el contenido de la palabra alemana *Erlösung*, la más cercana para la traducción, que siempre es sólo un acto de aproximación. La diferencia es tangible en la palabra *lytron*, en cuyo lugar Lutero pone *Erlösung* y a partir del cual se formaron los términos de *lytrosis* y *apolytrosis*. *Erlösung* se acerca a ellas como traducción, ¡pero sólo se acerca! *Lytron* es el precio que se pagaba para librar a alguien del cautiverio. *Lytrosis* y *apolytrosis* remiten a él: tanto al precio como al cautiverio. En los *Hechos de los apóstoles* (7, 35), Moisés es llamado *lytrotes*, en referencia al cautiverio en Egipto; por eso, san Jerónimo lo denomina *redemptor* y Lutero, *Erlöser*.

La palabra alemana *Erlösung* no sugiere ningún precio ni ningún cautiverio previo: en tal caso habría que decir *Auslösung* (rescate). *Erlös* no suena a aquello que se paga, sino a la ganancia neta que se saca. La *Erlösung* de las frutas es —en la cita del *Simplicissimus*— el rendimiento de las frutas. En el ámbito de las realidades anímicas, *Erlösung* también suena a ganancia: la realidad anímica de la libertad como ganancia. Tal libertad se debe a un *Erlöser* (Salvador), también a Moisés como liberador, pero no en referencia a Egipto, sino a Canaán. A raíz de este contenido, *Erlösung* se utiliza para la traducción de palabras griegas derivadas de λύειν («librar»), en las cuales faltan el elemento del precio y el escenario del cautiverio, pero que en cambio suenan a libertad.

Lytra aparece entre los griegos en las historias de los héroes. Ἕκτορος λύτρα (Rescate del cadáver de Héctor), se titulaban el canto 24 de la *Ilíada* y una tragedia de Esquilo. La *Erlösung*, por su parte, en el sentido de «libertad como

ganancia» pertenece al ámbito de los dioses. Resulta característico que en el himno órfico a *Physis*, la diosa de la naturaleza, se la considere πεπαινομένων λύτειρα, «la que libra todo cuanto madura»[503]. En griego también existe, pues, la *Erlösung* de las frutas, pero no desprendiéndose del árbol para beneficio de los recolectores, sino superando la madurez. Esta superación es posible y se convierte en realidad en el culto de Dioniso: para los participantes en el culto, en el estado de excitación y de éxtasis. Por esto se llama *Lyaios*, *Lysios*, *Lyseus* a Dioniso[504]. La traducción como «salvador» resulta en este caso lógica por el claro perfil de la figura evocada con este epíteto.

Plutarco[505] da una explicación respecto a la facultad del habla, también válida para las otras facultades del ser humano por cuanto todas ellas pertenecen al ámbito de Dioniso: «Cuando entre todo lo otro Dioniso es *Lysios* y *Lyaios* y quita las riendas de la lengua y concede máxima libertad a la voz...» El orador Elio Aristides[506] (siglo II d. C.) cuenta un sueño impresionante en que «había que adorar al dios doblando la rodilla derecha e invocarlo como *Lysios*». En un discurso a Dioniso concreta su poder liberador: «Nada puede estar atado, ni por la enfermedad, ni por la ira, de manera que Dioniso no pueda liberarlo.» Aquí se anuncia la idea cronológicamente más tardía del dios que salva y libera, una idea que de la religión se desliza ya hacia la mentalidad burda de la magia y de la superstición. Una idea anterior se conservaba en *Lyaios*, por medio del radical *lya*. Desde un punto de vista político, *lya* suena a rebelión contra el orden establecido[507], a liberación —religiosa, sin rebelión, en cuanto estado de liberación—, que en la religión era permitida e incluso deseada.

Los testimonios más antiguos del culto de Dioniso en la Grecia continental insertan este estado en la *religión de Zeus*, que es como debe caracterizarse la religión griega. He llevado a cabo esta caracterización en *Religión y mito en Grecia*[508]. No podemos hacer suficiente hincapié en la presencia de Zeus como realidad psíquica de un dios que se halla por encima de todos los dioses en cualquier culto particular. La religión dionisíaca, en cuanto religión particular no del todo separada, indica su subordinación a Zeus en el primer componente del nombre *Dio-nysos*. Dos de los testimonios más antiguos de la existencia del dios son tablas de barro con el genitivo: *di-wo-nu-so-jo*. El tercer testimonio es asimismo un tabla de Pilos, perteneciente a la época micénica, con el siguiente nombre: *e-re-u-te-re di-wi-je-we*, «Eleutero, hijo de Zeus»[509]. Este nombre no puede separarse de *eleuthérios* ni de *eleuthér* y debe ponerse al lado de *Lyaios* y *Lysios*. La aparición posterior del mismo nombre también indica que se trata de un nombre dionisíaco. Eleutero se llama el héroe dionisíaco de Eleutera, un pálido doble del dios. La localidad de Eleutera (*Eleutherai*), llamada así por ser la forma femenina de *Eleuther*, *Eleuthera*, se hallaba en la frontera entre Beocia y Atica: en un camino del culto de Dioniso que conducía a Atenas y cuyo recorrido podría trazarse con toda probabilidad[510].

El espacio en que nos movemos es el de la religión de Zeus. Por encima de Eleutero, que había de convertirse en *Lyaios* y *Lysios* si no lo era todavía, se hallaba el padre Zeus, a quien correspondía como a ningún otro dios de los griegos no sólo el calificativo general de «Salvador», *Sotér*, sino también el de *Eleuthérios*. Ambos aspectos, el de «salvador» y «donador de libertad», se hallan reunidos en Zeus. Los griegos eran plenamente conscientes de ello[511]. *Sotêres* se llamaban también otros dioses que los exégetas de *Sotér* en el Nuevo Testa-

mento nunca dejan de enumerar[512]. En esta coincidencia falta lo particularmente característico. *Eleuthérios* era *sólo* Zeus; lo era de una manera tan destacada que el *Zeus Eleuthérios* del texto paralelo griego escrito en el Monumentum Ancyranum aparecía en latín como *Iuppiter Libertas*, «Júpiter, la libertad», a pesar de que los romanos disponían también de un *Iuppiter Liber* y de un *Iuppiter Liberator*[513]. En Roma también se mantuvo la identidad de los nombres *Iuppiter Liber* y *Liber Pater* (este último por Dioniso) desde los primeros tiempos de su religión siempre enriquecida por Grecia.

Sería totalmente contrario a la antigüedad pensar que, ante tales denominaciones, uno debe —y puede— distinguir rigurosamente entre la existencia estatal y la humana y atribuir a Zeus exclusivamente la libertad política. Un ejemplo clásico de la unidad indivisible de la existencia es el pueblo judío, antes y ahora. Entre los griegos, algunos estados tampoco podían permitirse la disolución política: sus leyes se basaban en el poder de Zeus. Su libertad, no menos. El Eleutero permitía desde su propia esencia la *eleutheria* de la religión dionisíaca, sean cuales fueren los motivos por los cuales se produjo la unificación de esta con la religión de Zeus. Se llevaba bien con el Eleutero, el *Lyaios* y el *Lysios*. Podemos quedarnos en esta simple constatación histórica, aunque sería posible profundizar en esta concepción de Zeus[514].

Ante este fondo ya se puede contestar a la pregunta: ¿Es la religión griega una religión de la salvación? Siempre se ha supuesto que la respuesta sólo podía ser negativa, pero nunca se precisaron las circunstancias. Un breve análisis ha demostrado que la religión griega no carecía de una realidad psíquica comparable al estado de liberación, siempre y cuando uno sólo se refiera a este estado, sin precisar la forma en que se concretó. A los griegos les faltaba el complejo de salvación. Tal como hemos podido constatar también entre los cristianos a raíz de un análisis lingüístico, forma parte de este complejo, además de la necesidad y de la expectativa que los cristianos han adoptado de los judíos y tienen en común con ellos, algo que podría llamarse «conciencia del cautiverio». Su origen histórico es claro. Siempre hay que buscar de entrada una situación fundamental explicativa cuando ha aparecido una religión que pretende ser una religión de la salvación. Salta a la vista la necesaria coincidencia con la psicología analítica. El psicólogo también tiene que sacar a la luz el fundamento histórico —en su caso, biográfico— de los fenómenos problemáticos en sus pacientes. En ambos casos de investigación, es el propio ser humano quien pone los límites. El historiador tampoco puede simplificar —sin violarlo— al ser humano, el cual ha producido tantas cosas aparentemente superfluas en su historia; no puede pasar por alto sus pretensiones, de las cuales forman parte también las religiosas. Encuentra —permítaseme esta mínima observación— al hombre necesitado de salvación en una fase histórica de la humanidad posterior a la del hombre que sólo está al servicio de meras pretensiones religiosas. A este último le bastaba la religión griega —sin ser religión de la salvación.

Da que pensar, sin embargo, que el término de religión de la salvación aparezca en un psicólogo. «Frente a él», señaló Ludwig Binswanger en su discurso de aniversario sobre Freud[515], «vemos, como el otro *extremo*, a los muchos, a los demasiados, de los cuales extrajo y elaboró la idea del *homo natura*, a los improductivos y huidizos ante la verdad, a los *no-salvados*, a los que esquivan el

sufrimiento, a los incapaces de transformarse, a los *no-libres*, a los demasiado buenos y demasiado malos que no se atreven ni a subir ni a caer, a los encallados en el deseo desmesurado y fracasados por un destino que impone la medida: a los neuróticos y a los fanáticos.»

La realidad psíquica de la salvación parece no perder su significado para la humanidad mientras existan el cautiverio —del tipo que sea— y los cautivos, cuyo estado es siempre también un estado psíquico real.

1968

EL MITO DE LA FE

1

La propia historia de la religión nos ofrece el pretexto para dedicar una consideración conjunta —una investigación y reflexión— al mito y a la fe. Ambos desempeñan un papel fundamental en la historia de la religión, con independencia de cuándo y con qué difusión aparecieron los nombres para designarlos. En nuestro ámbito cultural, estos nombres fueron en un principio las palabras griegas y latinas μῦθος, πίστις y *fides*. Esta consideración partirá de ellas, pero sólo por la cosa, que es aquí lo más importante. La cosa debe matizarse como hiciera en 1549 el reformador ilirio Michael Flacius (Francowitz) en su escrito *De voce et re fidei*. Aquello que quiero adoptar de él en particular y pretendo continuar en el sentido de mis anteriores investigaciones relativas a palabras tales como θεὸς y μῦθος es la relación y la separación entre *vox* y *res*, en lugar de la que existe entre el nombre y la cosa, entre *nomen* y *res*. La palabra latina *vox*, de la cual se dice con la máxima naturalidad: *vox sonat*[516], ofrece un punto de apoyo clásico para plantear preguntas de la manera que considero correcta: ¿qué «suena» en las *voces* μῦθος, πίστις, *fides* respecto a las dos cosas, a las dos *res*: a la cosa mito y a la cosa fe, las cuales desempeñan en la historia de la religión un papel fácilmente constatable?

Ya he expuesto basándome en el fundamento más amplio, en el uso griego y actual de la palabra, cómo debe definirse el mito para permitir una comprensión generalizada[517]: como una manifestación que se presenta con la aspiración a ser verdad, incluso una verdad importante, sin responder a las exigencias de la verdad. La diferencia entre el mito auténtico y el inauténtico —los mitos de la historia de la religión, de un lado, y los mitos de la historia política junto con todos los otros pseudomitos, de otro— puede resumirse de la manera más breve diciendo que la aparición y la aspiración de verdad del mito auténtico son espontáneas, mientras que las del pseudomito están fabricadas. En esta definición se ha establecido una diferencia entre «verdad» y «exigencias de la verdad». Las «exigencias de la verdad» sólo aparecen en la reflexión en torno a la verdad. Sirven para comprobarla. Sin embargo, conduciría a la transformación de nuestro mundo en un mundo de sombras —como ha ocurrido en la historia de la filosofía y hasta de la religión—, si las verdades siempre aparecieran al mismo tiempo que la necesidad de su comprobación. Las exigencias de la verdad son ajenas al mito auténtico. El pseudomito —o, mejor dicho, sus representantes— conoce estas exigencias, pero prefiere esquivarlas y dejar actuar un «mito» sin tener en cuenta la exigencia de la verdad.

¿En qué se basa, sin embargo, la aspiración del mito auténtico a ser verdad cuando tales exigencias le son ajenas? ¿No constituye la fe la base más amplia para todas las religiones, la base de la cual extrae también el mito la fuerza para aspirar a ser verdad? De ser así —cosa que no debe suponerse de entrada como cierta—, habría que seguir inquiriendo: ¿qué fe? Nos referimos exclusivamente a la fe en sí, con independencia de lo que se crea en cada caso.

La historia de la religión no implica, desde luego, una multitud de «fes». Me atrevo a emplear el plural de la palabra por el propio planteamiento de la pregunta, toda vez que en italiano ya han osado utilizar *fedi*: se trata de una audacia sobre todo desde que nuestra cultura ha devenido cristiana y tanto «fe» como *fede* «suenan» a cosa cristiana. Richard Reitzenstein, un gran filólogo que sostenía la opinión de que el concepto de *pistis* se introdujo en las religiones de la época helenística desde el persa, observó en 1927[518]: «Hasta hace poco se consideraba una afrenta al cristianismo afirmar que en el paganismo también podía haber existido una fuerza o sentimiento religioso similar a la fe.» Otro, que tituló *La fe de los helenos* su obra sobre la religión de los griegos, consideraba justificado el título por cuanto ya existía en griego la πίστις traducida por «fe». Según él, es de tal forma que no puede reivindicar objetivamente un carácter obligatorio, pero no por eso pierde su fuerza obligante.

Wilamowitz[519] había adoptado sobre todo de Platón este concepto de *pistis*, que presenta un parecido llamativo con el concepto de fe propio de un agnóstico de su época. En su teoría del conocimiento, πίστις ocupa el lugar subordinado que le corresponde. Precisamente por eso dudo que la *pistis* —que yo también sólo he contemplado desde este punto de vista— pueda considerarse entre los fundamentos de la religión griega[520]. Mi estudio no partirá ahora del concepto para el cual Platón constituye la principal fuente, sino que tratará primero *de voce et re* de la πίστις griega.

2

Pistis es una palabra derivada que por su formación es posterior a las numerosas gradaciones del comportamiento humano entre el confiar y el no confiar, el creer y el no creer que suenan en las diversas formas del verbo πείθειν πείθεσθαι (persuadir, seguir). Persuadir, dejarse persuadir y seguir es un proceso entre seres humanos, algo absolutamente práctico y absolutamente social. A partir del ámbito humano se extiende asimismo a los dioses por cuanto se supone que también existe entre estos la cosa que hace posible aquel proceso entre los hombres. La *vox* πίστις la hace sonar, pero no de una manera primaria por cuanto sólo se llega a ella a través de la reflexión y no por medio de la mera experiencia; la hace sonar de una manera derivada como es la palabra italiana *fedeltà*, que presupone *fedeli*, como πίστις presupone los πίστοί. En alemán, πίστις sería, expresada con diversas palabras, al mismo tiempo *Vertrauenswürdigkeit* (fiabilidad) y *Vertrauensfähigkeit* (capacidad de confiar). La lengua alemana posee también la palabra primaria *Treu*, de la cual se derivan tanto *die Treue* (la fidelidad) como también *die Treuen* (los fieles), existiendo entre estas dos palabras la misma relación que entre πίστις y πίστοί. La palabra primaria aparece incluso en una fórmula idiomática: *auf Treu und Glauben* («con confianza»; literalmente: «con fidelidad y fe»).

Todo persuadir y dejarse persuadir se basa en la confianza, en la fe —eso es πίστις—, no sólo de quien se deja persuadir, sino también de la persona a la que se sigue. Uno es fiel al fiel, *pistis* presupone *pistis* y se muestra de manera primaria a la *pistis*. Tratemos de expresarlo con un verbo sencillo. El verbo es en griego *pisteuein*, en latín y en italiano *credere*, en castellano *creer*, en alemán

glauben. En πιστεύειν suena la distancia respecto a la inmediatez de πείθειν y de πείθεσθαι, de «persuadir» y «seguir». Es una palabra incluso más derivada que πιστός y πίστις. Suena a la actitud, al estado interior del πιστός que cree en la πίστις. El πρώτιστον, lo primero que ocurre implícitamente cuando se cree —sea cual fuere la circunstancia: si se cree a alguien, se cree algo o se cree en algo—, puede expresarse con un verbo sencillo en una frase sencilla. No la he encontrado hasta ahora en el griego, pero como frase griega resulta impecable: πιστεύεται ἡ πίστις. En alemán: *geglaubt wird der Glaube*, en italiano: *si crede nella fede*, en castellano: se cree en la fe, si queremos atenernos al latín y no utilizar «creencia», una palabra tardía, derivada de *credere*.

Si no fuera sobre todo que se cree en la fe —πρώτιστα e implícitamente—, no en el sentido de que «se la considera verdad», sino de que uno la permite (la palabra alemana *erlauben*, «permitir», se relaciona etimológicamente con *Glaube*, «fe») dentro de sí, en su fuero interno, nada podría fundarse en la fe, ni siquiera el mito. A todo esto, la pregunta que no ha obtenido respuesta es si el mito se basa efectivamente en la fe, si extrae de ella su aspiración a ser verdad. Después del análisis de la πίστις no son muchos los elementos que hablan a favor de responder a ella de forma afirmativa. No sólo las exigencias de la verdad son ajenas al mito. Este está también muy lejos de responder a la exigencia de *pistis* por parte de la *pistis*, de fidelidad incluso por parte de los dioses. Tal exigencia sin límites se deduce del carácter y del sentido prácticos y sociales de la *pistis*. El mito se siente tan seguro en su aspiración a ser verdad que le subordina incluso la exigencia general de la *pistis* y sólo le concede parcialmente espacio en su ámbito, el ámbito de los dioses, que son para quienes el mito plantea su aspiración a ser verdad: los dioses no son siempre fieles. El ámbito del mito en cuanto manifestación y acto es más amplio que el ámbito de la *pistis*, incluso a partir del momento en que esta se extendió a los dioses. El mito es el más comprensivo: es tan comprensivo que —entre otros asuntos— se manifiesta a su manera sobre la cosa que suena en *voces* tales como πίστις, *fides*, *Glaube* y fe.

3

Existía un culto a la Pistis incluso en la Acrópolis de Atenas[521]: no sabemos a partir de qué época ni en qué rincón apartado ni entre qué otros altares de poca monta estaba insertada. Puede haber sido ya la *Fides* de los romanos con nombre griego, como ocurre en una moneda de la ciudad griega de Lokroi situada en el sur de Italia, donde corona a la diosa Roma sentada en el trono[522]. *Fides* era la *vox* que en latín se mantuvo como sustantivo verbal de *credere* y a la que se unió este verbo a pesar de tener a su lado otros tan importantes como *fidere* y *confidere*. Ello implica un testimonio lingüístico de que la cosa que verbalmente puede expresarse mediante *credere* siempre fue, tanto en su origen como luego sobre todo para el mundo romano, aquello que sonaba en *fides*, o sea, fidelidad, mientras que de *credentia*, la raíz en latín vulgar de «creencia», surgió la simple *croyance*. *Fides*, en cuanto fidelidad a la palabra entre ser humano y ser humano, en cuanto fidelidad al pacto entre estados, formaba parte del mito de los romanos.

El hecho se encuentra en Cicerón, *De natura deorum* (2, 61), puesto en boca de un estoico, pero independiente de la filosofía estoica, presentado con tal fidelidad y objetividad que los historiadores de la religión que creían tener que hablar de conceptos personificados[523] quedaron refutados de manera ejemplar: *tum autem res ipsa, in qua vis inest maior aliqua sic appelatur, ut ea ipsa vis nominetur deus, ut Fides, ut Mens, quas in Capitolio dedicatas videmus* («entonces la cosa misma a la que es inherente un poder propio superior es llamada de tal modo que ese poder propio se llama dios, como *Fides*, como *Mens*, cuyos santuarios consagrados vemos en el Capitolio»). Luego añade, matizando un poco: *quarum omnium rerum quia vis erat tamta ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit* («como todas estas cosas poseían un poder propio tan grande que sin dios no podía tener determinación propia, la cosa misma obtuvo nombre de dioses»).

Así pues, no puede hablarse de personificación —si uno no quiere saber más que Cicerón— como tampoco de un poder mágico, pero sí del poder propio de las cosas. *Fides* y *Mens* —la razón— poseen su propio poder y determinación cuando los seres humanos les permiten actuar entre ellos. Hasta deseamos que la fidelidad y la razón alcancen su poder y podemos imaginar un tiempo en que afirman este poder y también su determinación propia. El mito de la *Fides* y de la *Mens* lo expresa dentro de los mitos romanos o, para decirlo de otra manera, en el marco de ese mito peculiar propio de los romanos que atestigua el culto romano. Proclama a su manera y con aspiración a ser verdad aquello que también nosotros deseamos y creemos. Si nos preguntaran en qué se basa entre nosotros este deseo y esta fe, también tendríamos que nombrar algo menos subjetivo respecto al deseo y la fe: las realidades *Fides* y *Mens*. Son en sí deseables y merecen la fe —en el marco de cualquier religión o filosofía—, merecen precisamente este tipo de fe que sólo se presenta como subjetiva, pero que en el fondo es un saber objetivo basado en la experiencia y el pensamiento.

La manifestación del mito podría presentarse de manera similar como subjetiva. Pero no lo hace porque es directa: recta y firme. Tan directa que a menudo puede sustituirse por un acto. La manifestación del culto romano constituye en gran parte el mito romano. Esta manifestación no era, en cuanto a la *Fides*, imágenes nebulosas como las que podrían surgir de nuestro deseo y nuestra fe. Era una manifestación en la imagen, realizada de forma ritual, pero no por eso menos precisa en cuanto a lo que es en verdad la *Fides* cuando responde a su «propia determinación» o a su «propio gobierno». Ya en época de Cicerón se alzaba un templo de la *Fides* en un punto próximo al templo de Júpiter en el Capitolio. Antes sólo era un *sacrarium*, una construcción pequeña destinada a los accesorios y en este caso también a la celebración del culto. Allí iban una vez al año, en un carruaje totalmente cubierto, los tres grandes *flamines* —sumos sacerdotes de la religión romana— para realizar el sacrificio. Tenían la mano tapada con tela blanca hasta la punta de los dedos[524]: la mano derecha pues —como dice Livio (I, 21, 4)— «también es sede sagrada de la *Fides*» (*sedem eius etiam in dexteris sacratam esse*). «También a otras partes del cuerpo es inherente la *religio* (*inest et in aliis partibus quadam religio*) —añade Plinio el Viejo (Nat. hist. 11, 251)— como a la mano derecha... pero esta se da cuando se jura fidelidad (*in fide prorrigitur*)».

La mano derecha es la encarnación de la *Fides*: el mito romano da preferencia, en general, a la manifestación por medio del cuerpo[525]; la envoltura garantiza la pureza e integridad que forman parte de su esencia. Fides es tal como manifiestan la mano y la envoltura. Así debería ser entre los seres humanos. Los idus de los meses en que el día se amplía por la luz blanca de la noche de luna llena muestran cómo es entre los dioses. Por eso, *idus* significa *Iovis fiducia*, «la fidelidad de Júpiter», según una antigua explicación[526]. *Fides* ya recibió temprano un nombre divino particular. Este nombre —*Dius Fidius*— se tradujo al griego como Zeus Pistios. Desde luego, no estaba pensado en el sentido de que *Fides*, en cuanto *Dius Fidius*, se escindiera del dios supremo que en su origen la abarcaba también a ella. Los poetas romanos, que se apropiaron de la forma griega de la manifestación mítica, sugieren otra relación entre *Fides* y Júpiter.

En Ennius, el «juramento de Júpiter» se invoca al mismo tiempo que la *Fides*. Pero el poeta le dio alas:

O *Fides alma apta pinnis et iusiurandum Iovis*[527]

Tales alas tenía entre los griegos Aidos, la diosa del pudor, que abandonó la tierra en la edad de hierro con Dicea, la diosa de la justicia. El texto griego en que la diosa Pistis también aparece junto a Dicea y detrás de las divinidades primigenias «Noche» y «Día» es posterior a Ennius, pero demuestra la posibilidad de cambiar Aidos, diosa del mundo primigenio, por otra llamada *Fides* entre los romanos que con el nombre de *Pistis* llegó de estos a los griegos. *Fides* era un poder primigenio para los romanos. Júpiter se apropió de ella. La concepción romana se nota cuando Virgilio la llama una diosa anciana, la *cana Fides* (*Eneida* I, 292) y cuando Silio Itálico (pág. 484) afirma que es anterior a Júpiter: *ante Iovem generata*. No sin motivo, el mito romano de la *Fides* expresa —ya con estilo griego— su papel fundamental en el orden mundial romano también en el carácter romano.

4

Los griegos no poseían un mito de la fe. Conceder a la *pistis* tal poder que pudiera aparecer en el ámbito de los dioses se contradecía con el sentido de verdad de los griegos. Los romanos poseían un mito de la fe. ¿De qué fe? El mito romano contesta a la pregunta a su manera, a través del rito de las manos cubiertas. El mito como manifestación con aspiración a ser verdad —entre los romanos como mito romano que no sólo contenía el mito de la Fides— no necesitaba como fundamento ni la *fides* ni otro tipo de fe: ni para basarse en él ni para extraer de él su aspiración de verdad. Antes bien, parece que la *fides* y cualquier otro tipo de fe necesitaba el mito, con su capacidad de manifestación y su osada aspiración de verdad (la mitificación, como nos inclinaríamos a decir hoy en día). Necesitaba el mito para salir de su papel social y acceder al religioso y poder ser así fundamental para una religión.

La aspiración a ser verdad del mito auténtico es tan espontánea como el propio mito. Es una espontaneidad sólida e indivisible que no admite otra fuen-

te de energía que aquella que era capaz de generar todo el fenómeno, una espontaneidad que puede compararse con la de la *vox*. Lo que sonaba en la *vox* μῦθος antes de que el tono se convirtiera en lo contrario era «palabra» y «hecho» al unísono. No tengo que repetir las investigaciones que han llevado a esta conclusión[528], sino sólo las formulaciones particularmente acertadas de Walter F. Otto: μῦθος es la palabra «en el sentido antiguo y venerable que no distingue entre la palabra y el ser». Se había supuesto también que el mito extrae la audacia con que se presenta y se «funda» a sí mismo de la «palabra mágica». El mito puede convertirse en palabra mágica. Sin embargo, hace tiempo que no se presta atención a un detalle lingüístico[529]. Para la *vox* μῦθος, la «*vox* del hecho», existía en el antiquísimo dialecto ciprio la forma femenina μύθα. Hesiquio, en su enciclopedia, la traduce por φωνή, la palabra griega que significa *vox*. El mito podía ser un movimiento mudo de danza o una ceremonia de culto y lo era a menudo en las religiones antiguas. Buscaba imágenes y albergaba visiones en sus contextos. Pero cuando sonaba —cantado, creo yo— era la voz que hacía sonar todas las cosas y todo el mundo. El neoplatónico Salustio dijo acertadamente sobre el mito: ἔξεστι γὰρ καὶ τὸν κόσμον μῦθον εἰπεῖν («mito podría llamarse también el mundo»)[530]. El mito en cuanto *vox* era la *vox religiosa*... ¡sobre todo!

De ahí el hecho de que el mito fuera tan ajeno a la exigencia rigurosa de la simple verdad; era, para decirlo ahora con más precisión, una característica que su extraño legado en tiempos posteriores había de mantener. Se sabía verdadero como toda *vox* se sabe verdadera en su espontaneidad, incluso aunque su forma sonora no ofrezca ni un punto de comparación con aquello que hace sonar. Tal vez no se pueda demostrar mediante análisis de casos individuales por qué un mito auténtico resultaba tan convincente que uno «se dejaba persuadir» por él: que uno le «creyera» sin que el mito se basara en esta fe. También formaba parte de la herencia del mito un arte propio de la persuasión, una suerte de mitopoética[531] a la cual los fundadores de religiones recurrían en su lengua. Sin embargo, reconocemos el mito auténtico sobre todo por la audacia que, no obstante, no le parece tal a quien «sigue», en su día al πειθόμενος y más tarde al πιστεύων, al «creyente».

5

El πιστεύων se encuentra en el evangelio de san Marcos en una manifestación sumamente significativa: «Todo es posible al creyente» (9, 23 πάντα δύνατα τῶι πιστεύοντι, *omnia possibilia sunt credenti*). Es evidente que la fe ha adquirido una importancia que jamás tuvo entre los griegos y romanos. La pregunta es: ¿nunca la tuvo antes, ni siquiera en el Antiguo Testamento? Martin Buber se dedicó a la hermenéutica de la manifestación en su texto sobre *Dos formas de fe*[532]. De hecho, su escrito toma precisamente esa frase de Jesucristo como punto de partida, de modo que mi intención es seguirle hasta cierto punto.

Del Antiguo Testamento extrae a modo de comparación el versículo 18, 16 de Isaías, concretamente sólo la última frase, un pasaje difícil desde un punto de vista lingüístico, en el que me fío de la traducción alemana de Buber. Lo que es seguro es que el profeta se manifiesta respecto al «creyente»: en

la Septuaginta, ὁ πιστεύων. En la versión de Buber: «El creyente no acelerará.» Y añade a modo de explicación: «lo cual implica que no querrá acelerar. Aquí parece regir un aspecto del creyente diametralmente opuesto a la manifestación de Jesucristo: en vez de ejercer una influencia milagrosa sobre el acontecer, se le atribuye respecto a él una reserva rigurosa. Pero de este modo se expone precisamente su relación con la omnipotencia: sólo cuando y porque el "acelerar" le es en sí posible se explica que él, el creyente, no lo ejerza, es decir, que no lo solicite mediante la facultad de rezar que tiene el alma, mientras que los infieles piden (5, 19), burlones, que Dios "acelere" su obra prometida para poder "verla". Al mismo tiempo nos percatamos, sin embargo, de que no hemos comprendido correctamente. Pues aquello que le es posible al creyente, o sea, también el acelerar, sólo le es posible por cuanto es creyente; pero creer significa, según el Antiguo Testamento, ir de acuerdo con la voluntad de Dios, también en lo que respecta a la realización temporal de su voluntad: el creyente actúa según el *tempo* marcado por Dios.»

Isaías —si la traducción de Buber es correcta— comunica un simple hecho empírico del culto judío existente, el comportamiento y el estado interno del creyente que practica el culto tal como el profeta considera correcto. Si no existiera el culto con todo su contenido espiritual, no podría basarse en que «el creyente no querrá acelerar». El estado existe y responde al carácter de la *emuna*, la fe del Antiguo Testamento, y a la situación básica que dicha fe hace comprensible. Era la situación del pueblo que peregrinaba dirigido por un Dios fiel y que, si hubiera renunciado a la fidelidad a su guía, habría perdido a su fiel guía. Era una fidelidad indivisible: la fidelidad de Dios y del pueblo. Cuando Buber observa[533] que la *emuna* comprende los dos lados de una reciprocidad, la activa, o sea, la «fidelidad», y la receptiva, o sea, la «confianza», no resulta fácil distinguir quién es «activo» y quién, «receptivo». Una única palabra, «fidelidad», parece bastar en este caso, como ocurre con *pístis* y *fides*. La *emuna* parece estar muy próxima a la Fides de los romanos: la manifestación de la mano derecha cubierta se corresponde con la alianza de Abraham con Dios, con la diferencia de que aquella mano se refiere a alianzas acordadas en cada caso sin una coherencia general, mientras que la alianza de Abraham concentraba toda la existencia de un pueblo en una alianza única y comprensiva de fidelidad y la levantaba de una manera incomparable. Sin la fidelidad a la fidelidad —la fe en la fe— este caso histórico, el ejemplo de Israel, sería incomprensible. Señala con pureza clásica el hecho de que la fe existe, con los diversos aspectos históricos que suenan en las *voces: pistis, fides, enuma*.

Sólo sobre esta base se entiende la significancia histórica de la frase: «Todo es posible al creyente.» Antes de acercarme a la escena en que se pronuncia, recordaré las frases de Jesucristo en que, con otras palabras, viene a decir lo mismo. Se trata de manifestaciones hechas utilizando en parte el lenguaje de las parábolas, como ocurre en Lucas 17, 6: «Si tuvierais fe como un grano de mostaza, diríais a este sicómoro: desarráigate y trasplántate en el mar, y él os obedecerá.» El lenguaje de la parábola se presenta con el «grano de mostaza» y habrá que suponer que implica también al «sicómoro», pues es la suposición más lógica. Queda por ver cuánto abarca el lenguaje de la parábola en toda la manifestación, pero nosotros sólo preguntaremos qué quiere decir la parábola del grano de mostaza. Por lo visto, se trata del mínimo de la fe. Sin

embargo, la parábola reaparece en Mateo 17, 20 allí donde Jesucristo reprende a sus discípulos por su poca fe. En el texto griego encontramos ὀλιγοπιστία como en Mt 14, 31 y 8, 26 ὀλιγόπιστος y ὀλιγόπιστοι. Se ha observado con razón que debe de tratarse de una palabra propia de Jesucristo, ya en arameo, aunque también aparezca en un texto de un pitagórico tardío[534]. Sin duda, la manifestación relativa al «grano de mostaza» también es propia de Jesucristo. Demasiada poca fe no bastaba a su juicio... ¿pero bastaba el mínimo? San Jerónimo y Lutero ponen por tanto *incredulitas* (incredulidad) en lugar de ὀλιγοπιστία en Mt 17, 20, si bien en los otros dos pasajes utilizan *modicae fidei* y «de poca fe». La dificultad se disuelve cuando la «poca fe» significa la falta de fe en la fe, de confianza en la confianza, de fidelidad a la fidelidad. Lo que exige Jesucristo es, expresado en griego: πίστιν πιστεύεσθαι.

El hecho de que se refiera a esta πίστις plena en el sentido del Antiguo Testamento queda demostrado por la frase de san Marcos 11, 23 que empieza así: ἔχετε πίστιν θεοῦ — *habete fidem Dei*. Ni el texto griego ni la traducción de San Jerónimo proporcionan la base necesaria para la diferenciación que se halla en Lutero: *Habt Glauben an Gott* (Tened fe en Dios). El genitivo puede ser subjetivo y objetivo al mismo tiempo y la mejor forma de traducirlo es la siguiente: «Tened la fe que es la fe de Dios», o bien: «Tened la fidelidad que es la fidelidad de Dios.» La continuación expresa mediante otra imagen aquello que expresara la imagen del sicómoro y describe la fe comparada con el grano de mostaza mediante un giro negativo de tal manera que reconocemos la «fe en la fe»: «En verdad os digo que si alguno dijere a este monte: Quítate y arrójate al mar, y no vacilare en su corazón, sino que creyere que lo dicho se ha de hacer, se le hará (*amen dico vobis, quia quicunque dixerit huic monti: Tollere, et mittere in mare, et non haesitaverit in corde suo, sed crediderit, quian quodcumque dixerit, fiat, fiet ei*).» En el texto griego, en lugar de «vacilare» (*haesitaverit*) leemos διακρίθηι («estuviere en sí mismo desunido»). Cuando uno dice: «quítate» y «arrójate», sin duda cree —porque de lo contrario no lo diría—, pero cuando uno está en sí mismo desunido, no cree en la fe y no mueve la montaña.

No pregunto aquí —como tampoco en el caso del «sicómoro»— hasta qué punto el mover la montaña es sólo parábola. El hecho de que se trate más bien de una forma exaltada de expresarse que de una parábola queda demostrado por el contexto en que se halla la frase en san Marcos: justo después del relato de la higuera, que se había secado de raíz por una palabra de Jesucristo. En todas estas sentencias se proclama aquello que en la manifestación de «todo es posible al creyente» quedó expresado de la forma más directa. Sea como fuere, parece haber allí un motivo de discusión. Un muchacho poseído —sigo a San Marcos 9, 14 a 29, la versión más detallada y extensa— fue conducido por su padre primero a los discípulos de Jesús. Estos no fueron lo «bastante fuertes» —οὐκ ἴσχυσαν— para curarlo. Entonces Jesús reprende a los hombres entre los cuales se ve obligado a vivir, tachándolos de «generación incrédula» y hace venir al muchacho.

No me ocuparé de la descripción de la posesión, que presenta los síntomas evidentes de la epilepsia. Toda la escena es de máxima fiabilidad histórica. El padre cree en un poder mágico —por eso dijo antes que los discípulos no eran lo bastante «fuertes»— y lo busca en Jesucristo. En este sentido dice a él: «Si puedes, ayúdanos por compasión hacia nosotros.» A lo cual Jesucris-

to contestó —tengo que citar las palabras en griego y traducirlas yo mismo: τὸ εἰ δύνηι («¡Si puedes!») ¡Todo es posible al creyente! La manifestación podría entenderse como se entiende normalmente: «A mí, Jesús, todo es posible, porque creo, yo puedo curar al muchacho!» Martin Buber considera insoportable esta concepción[535] porque Cristo se aproximaría muchísimo a Simón el Mago como si quisiera exhibirse en público como este. Sin embargo, Simón el Mago quiso volar y se precipitó al suelo, mientras que el muchacho se curó.

Jesús se distancia precisamente de la opinión del padre de que se trata de un poder mágico. Su manifestación debe entenderse como una frase de validez general que lo incluye también a él. El padre enseguida la entiende así y exclama: «¡Creo! Ayuda a mi incredulidad.» Es decir, su fe está desunida. Es al mismo tiempo fe e incredulidad; no es la fe en la fe que desea Jesús. Este da después el siguiente consejo a sus discípulos: «Esta especie no puede ser expulsada por ningún medio si no es por la oración.» Así como antes he hecho hincapié en la credibilidad histórica, ahora resalto también la credibilidad psicológica.

Pero ¿qué hay de la «verdad» a la que aspira la manifestación de que «todo es posible al creyente»? La manifestación extrae esta aspiración de su propio contenido, de la realidad de la fe que se expresa en ella de modo inmediato. Pero ¿corresponde a las estrictas exigencias que solemos poner a las verdades? ¿Es cierto que todo es posible al creyente? ¿Se trata de una doctrina como las doctrinas del sermón de la montaña? La tesis de que «la fe basta» no está desde luego implícita en ella. Es una simple manifestación respecto a la fe, sin distinguir entre «tipos de fe» como hace Buber: fe en cuanto confianza, de un lado, y fe en cuanto fe en un contenido, de otro. Se trata de la fe plena que comprende la fe en la fe y de la cual Jesús era más consciente que nadie. ¿No sabía Jesús que, a pesar de todo, no todo es posible al creyente? Era una manifestación de una audacia peculiar y poseía, sin embargo, la aspiración a ser verdad.

No me queda más que decir que es el mito de la fe, un mito con que se inicia una nueva época de la religiosidad. Esta religiosidad rechaza por lo demás el mito. A raíz de la fe, el contenido de los evangelios es historia sagrada y no mito para los cristianos. Sin embargo, ni siquiera esta religiosidad se fundó sin un mito fundamental.

1966

¿QUÉ ES EL TEMPLO GRIEGO?

Se habla del espíritu religioso que impregnaba la arquitectura griega, de una inspiración de carácter religioso que influía en ella, como si se tratara de algo evidente. Si queremos precisar, sin embargo, en qué consistía tal efecto, habrá que hablar de algo concreto: de una de las dos estructuras que caracterizan como ninguna otra la arquitectura griega. Son características de esta y de ninguna otra arquitectura y han sido adoptadas como herencia griega por la edad moderna. Se ha podido afirmar que la historia de la arquitectura ccidental difícilmente podría imaginarse sin estas dos creaciones (Heinz Kähler). Las dos estructuras son el teatro y el templo, pero, en un sentido estricto, el espíritu religioso sólo actúa en una de ellas, en la estructura del templo, no en la del teatro.

El espíritu religioso sí actúa en la danza y el drama, en los movimientos y el lenguaje dramáticos, comprendidos por el teatro como estructura. En la arquitectura del teatro sólo actúa en el sentido de que su estructura permite a los espectadores concentrarse en la danza, la acción y el lenguaje. Por lo demás, sólo sirve a la comodidad de los espectadores, o sea, sirve a los seres humanos y no a un dios —Dioniso— o a los dioses. El templo griego, en cambio, es la estructura más concentrada que no sirve a la comodidad de ningún ser humano, ni siquiera a la del sacerdote ni a la de los otros celebrantes y participantes de un sacrificio. Comoquiera que los griegos entendieran y proyectaran el sacrificio, la relación que este establecía entre la divinidad y los seres humanos se producía al aire libre, con independencia del templo, al cual el sacrificador daba la espalda.

El hecho de que no sólo fuera corriente, sino incluso posible que el sacrificio se celebrara de espaldas al templo y a la estatua instalada en el templo es desde luego algo digno de atención. Hay otros dos hechos históricos: la prioridad del culto sin imagen y también del culto en un altar sin templo antes del culto relacionado con un templo y una estatua después de producirse la migración dórica. Este hecho permite sacar una conclusión inequívoca respecto a la religión de los griegos postmicénicos: suponiendo que imaginaban a los dioses como habitantes de algún lugar, no es el templo que debe considerarse como su morada, sino más bien cualquier sitio fuera de un templo. Quien —como aún suele ser corriente en la ciencia de hoy en día— define el templo griego como morada de la deidad, se halla ante una contradicción que debe explicar. Normalmente se atribuye la contradicción a la propia religión griega, la cual permite a los dioses vivir en los templos y fuera de ellos. Tal contradicción podría existir. Antes de admitirla, sin embargo, habría que aclarar qué significa el templo como «morada». La respuesta sólo pueden darla los griegos en su propia lengua.

Si queremos averiguar con rigor científico la respuesta de los griegos, hemos de prestar atención también a nuestra propia lengua. La definición del templo griego como «morada (en alemán *Wohnung*) de los dioses» implica el peligro de pensar, sin querer, el templo griego bajo el influjo de nuestra lengua. En ale-

mán, *wohnen* tiene un sentido mucho más intenso que las palabras utilizadas para lo mismo en las lenguas románicas, por ejemplo. En el significado alemán puede basarse una meditación como la del filósofo Heidegger sobre «Construir Habitar Pensar» que, fundamentándose en el lenguaje y en el pensamiento, ve relacionados *wohnen* (habitar), *bauen* (construir) y *bin* (soy) y llega a la siguiente definición: «El habitar es el rasgo fundamental del ser, según el cual son los mortales».

El *abitare* italiano, el *habiter* francés, el *habitar* castellano y portugués provienen del latín *habitare*. Esta palabra es un frecuentativo de *habere* en el que se expresa la «posesión», el «tomar posesión» y el «mantener la posesión»: *habitare* es siempre un «tomar posesión» y, de forma más intensa, un «mantener la posesión». La inscripción pompeyana de Hic *habitat felicitas* viene a decir lo siguiente: «La felicidad ha tomado posesión del lugar y la ha mantenido.» Se trata de una toma de posesión ligada a un sitio y a un tiempo sin precisar. La definición del *abitare* italiano que encontramos en el diccionario es esta: *aver stanza in un luogo, dimorarvi*, y la de *stanza: luogo dove si dimora*. Tanto *dimorare* como el francés *demeurer*, sinónimo de *habiter*, provienen del latín *mora*, que significa una demora indeterminada en el tiempo. Toma de posesión pasajera de un lugar: también puede considerarse el rasgo fundamental del ser según el cual son los mortales, pero en tal caso sería una limitación. Cuando la Felicitas o una divinidad de los griegos se apoderan de forma pasajera de un lugar, ello no implica una limitación de su ser, sino a lo sumo un lugar delimitado y también arquitectónicamente resaltado de la presencia repetida y pasajera de la divinidad, un lugar que de todos modos pertenece a ella.

La palabra griega que designa el templo es *naós*. Dos cosas se han de precisar en primer lugar. El concepto más afín es sin duda el de «casa». Sin embargo, *naós* nunca aparece en nuestros textos griegos designando una morada humana: la palabra suena para los griegos de la época histórica a algo especial, reservado a los dioses. Debe de ser, no obstante, una palabra muy antigua, perteneciente a la época micénica. La forma plena *navos* está atestiguada mediante una inscripción en Delos relativa a los espartanos. Esto no significa, empero, que la palabra sea dórica. Antes bien, es micénica y se conservó como nombre originario del templo con la vocalización *naos* (junto al jónico *neos*) en la tragedia ática y asimismo en la prosa ática, en Platón y Jenofonte. En los textos micénicos, que únicamente constituyen una mínima fracción de la lengua, sólo se han encontrado hasta ahora la raíz *nau-* —equivalente al griego *naûs*, latín *navis*— en la palabra compuesta *na-u-do-mo*, «constructor de naves». Lo común entre una nave y un templo griego es que ambos son obras de *tektones andres*, de maestros que construyen con ingenio. *Naus* era una construcción destinada a los seres humanos para que tomaran posesión de forma pasajera del mar; *navos*, una construcción en lugares de los cuales los dioses tomaban posesión preferentemente. Las representaciones de pequeños santuarios en las montañas que nos muestran las vasijas cretenses y que se caracterizan por una arquitectura especial son probablemente ejemplos de esas construcciones antes de los templos griegos.

En la obra fundamental de Heinz Kähler, *El templo griego* (1964), no era necesario utilizar el concepto —alemán— de *Wohnen* para referirse a la construcción de una estructura al servicio exclusivo de los dioses con el fin de testimoniar

su recurrente presencia. La lengua griega demuestra la relación entre *naós* y los verbos del «habitare»: *naíein* y *naietáein*, empleados a menudo en un sentido frecuentativo. Sin embargo, lo que demuestra es la secuencia opuesta: el *Wohnen* sigue a la edificación de construcciones de las cuales forman parte, además de *naûs* y *naós*, también *dómos* y *dómata*, *óikos* y *oikía*, «casas» que no sólo sirven para ser habitadas, sino también para tomar posesión de un trozo de tierra. Los templos también pueden llamarse *domos* y *domata*; y *oikos*, la sala grande de un templo. Si la palabra *naos* sufrió un cambio de significado, habrá sido aquel que sufrieron *duomo* en italiano y *Dom* («catedral») en alemán, que luego sólo significaron la «casa de Dios», *domus domini*. Así como *Dom* no encierra al «señor» del cristianismo, *naos* no encierra a un dios de los griegos, si bien tanto los griegos como los cristianos levantaban la construcción correspondiente como una propiedad especial de la divinidad.

Aquello que caracteriza el espíritu religioso de los griegos en general está presente de manera concreta en el templo griego: la atención concentrada a la divinidad que se halla fuera del templo y para la cual se preparaba un lugar digno por si quería estar más presente de lo que ya estaba. La contradicción inherente al hecho de que el sacrificio se celebraba en el exterior, dando la espalda a la imagen de culto, a pesar de que el templo era el lugar propio de la divinidad resaltado y marcado por un especial realce arquitectónico, es sólo aparente. Pues la puerta del templo se abre en la misma dirección hacia la cual se vuelve el sacrificador, y no es de suponer que un sacrificio se realizara ante las puertas del templo cerradas.

La obra de Heinz Kähler, resultado también de una extraordinaria concentración, nos ha demostrado a través de todos los detalles de la arquitectura el milagro natural de la concentración que es el templo griego. Ya nos recordó, además, que las actas fundacionales de los templos antiguos siempre los calificaban de anatemas, «como si fuesen ofrendas convertidas en arquitectura». Esto ocurre, en efecto, en el caso de las casas del tesoro de Delfos. Kähler observó que la longitud de los antiguos *hekatompedoi naoi* corresponde a las hecatombes: «Los templos tienen cien pies, luego doscientos, trescientos pies de largo, así como al dios se le sacrificaban cien bueyes o un múltiplo de esta cifra.» En este sentido, el templo demuestra estar emparentado con el sacrificio que se celebra delante de él y que llama al dios. Para expresar el carácter arquitectónico concentrado del templo, Kähler consideró la palabra alemana *Schrein* («santuario», proveniente del latín *scrinium*, en italiano *scrigno*) más apropiada que «casa». De hecho, el templo griego en su rigurosa forma dórica está construido de tal manera que podría ser alzado por un gigante y colocado en otro sitio. Herodoto cuenta de los templos de madera de los egipcios, que se ponían en carros y se transportaban de un sitio a otro. Denomina estas construcciones *neos*, es decir, *naos*.

El calificativo de «como un joyerito» —en francés *écrin*, palabra que corresponde al latín *scrinium*— siempre ha venido a la mente cuando se comparaba los templos griegos con los impresionantes templos orientales. La comparación con un joyerito —sin tener en cuenta las dimensiones— es también acorde con el sentido del templo griego cuando se concibe como una ofrenda a la divinidad. En cuanto espacio de cien pies de longitud, consagrado como lugar sacro por medio de esta medida, el templo más antiguo a Hera en Samos o el

templo de Apolo en Eretria podían haber sido un regalo a la divinidad. Sin embargo, el verdadero regalo ofrecido a los dioses, el que los invitaba a acudir a este espacio, era algo contenido en el templo. Ateniéndonos a la comparación con el joyero, lo que se recibía era una joya, un *gioiello* en italiano, una *gioia*, una alegría. Era la imagen de culto, que en griego es, por así decir, una traducción de *gioiello*: el *agalma*[536].

Agalma viene de *agallo*, *agallomai*, de donde se derivan luego formas posteriores en la biblia griega: *agalliama*, *agalliasis*. En latín, *exultatio*. El fundamento es, pues, el acontecer de la alegría, sea cual fuere la cosa que la provoca. Puede ser una simple ofrenda o una imagen de culto: genera alegría como hace un *gioiello*. La estatua de un hombre, una de las figuras sentadas de Mileto de finales del siglo VI d. C., tiene la siguiente inscripción: *Chares eimi... agalma tou Apollonos* («Soy Cares... estatua y alegría de Apolo»). Así pues, *agalma* debe traducirse mediante diversas palabras. En griego moderno, la estatua también puede llamarse *charoudi*, que viene de *chara*, alegría.

Por tanto, las estatuas de adolescentes levantadas en honor a Apolo o las estatuas de muchachas en honor a la diosa Atenea eran *agalmata*: estatua *y* alegría del dios o de la diosa. Una imagen de culto que representaba al propio dios no era, desde luego, menos «estatua y alegría del dios». Era aquella alegría que albergaba un templo griego, una alegría mayor que el propio templo, en igual medida para los dioses y para los seres humanos. El espíritu religioso de los griegos creó en su arquitectura una estructura —el templo griego— que contenía en su espacio más interno esa alegría especial, la alegría de la efigie, y que al mismo tiempo llamaba desde fuera e invitaba a la divinidad.

Los individuos hacían su visita al dios en el espacio interior. La comunidad se dirigía a él a través del sacrificio y del propio templo que ella le había ofrecido, que podía estar en cualquier sitio, podía levantarse como cualquier otra ofrenda y se hallaba en todas partes al aire libre. El concepto acertado del templo griego también amplía nuestro concepto de la religión griega. Cuando uno entra en un templo griego, debe pensar en una posibilidad particular de la religiosidad humana, en la existencia histórica singular de una religión espiritual de la naturaleza. El templo debía tener el efecto —y lo tiene allí donde aún está en pie— que menciona Paul Valéry en *Eupalinos ou l'architecte*: «Il faut, disait cet homme de Mégare, que mon temple meuve les hommes comme les meut l'objet aimé» (mi templo, decía el hombre de Megara, debe conmover a los seres humanos como los conmueve el objeto de su amor).

1969

NOTAS

Referencias a los volúmenes publicados de *Werke in Einzelausgaben* (Obras en ediciones parciales) de Karl Kerényi)

Werkausgabe I: *Humanistische Seelenforschung* (Investigación humanista del alma), Múnich-Viena, 1966.
Werkausgabe II: *Auf Spuren des Mythos* (Siguiendo huellas del mito), Múnich-Viena, 1967.
Werkausgabe III: *Tage- und Wanderbücher* 1953-1969 (Diarios y cuadernos de peregrinaje). Múnich-Viena, 1969.
Werkausgabe IV: *Apollon und Niobe* (Apolo y Niobe), Múnich-Viena, 1980.
Werkausgabe V,1: *Wege und Weggenossen* I (Caminos y compañeros de camino), Múnich-Viena, 1985.
Werkausgabe VIII: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Múnich- Viena, 1976 [Nueva edición en el marco de las obras en ediciones parciales, Stuttgart, 1994; versión castellana: Dionisios. Raíz de la vida indestructible, Herder, 1998.]

[1] Thomas Mann: *Freud und die Zukunft* (Freud y el futuro), Viena, 1936, págs. 33-36.
[2] M. P. Nilsson en A. Gercke/E. Norden: *Einleitung in die Altertumswissenschaft* (Introducción a las ciencias de la antigüedad) II, 2, Leipzig, 1933, 4, pág. 62.
[3] M. P. Nilsson: *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (El origen micénico de la mitología griega), Berkeley, 1932.
[4] Según P. Hambruch: *Südseemärchen* (Cuentos de los mares del sur), Jena, 1916, pág. 4.
[5] Según C. Meinhof: *Afrikanische Märchen* (Cuentos africanos), Jena, 1921, pág. 200.
[6] Véase *Werkausgabe* I, pág. 52 y ss.
[7] Karl Reinhardt: *Platons Mythen* (Los mitos de Platón), en: *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, 1960, pág. 226.
[8] Walter F. Otto: *Die Gestalt und das Sein* (La forma y el ser), Darmstadt, 1955, pág. 68.
[9] *Werke* I, pág. 512.
[10] *Myth in primitive psychology*, Londres, 1926, págs. 21 y 39.
[11] *Gesammelte Werke* IX, Francfort/M., 1960, pág. 495 y s.
[12] Véase más arriba pág. 16 y s.
[13] Véase mi «Prometheus», Rowohlts deutsche Enzyklopädie 95. Hamburgo, 1959.
[14] Véase más abajo, pág. 169 y ss.
[15] Véase *Werkausgabe* II, pág. 239 y ss.
[16] Véase *Werkausgabe* IV, pág. 26 y s.
[17] Podría suponerse otro estado y llamarlo también *kosmos*, véase K. Reinhardt: *Parmenides*, Francfort M., 1959, pág. 174.
[18] Max Müller: *Introduction to the Science of Religion*, 1897, pág. 13 *He who knows one, knows none*, según Goethe.
[19] E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen* II, pág. 138.
[20] G. van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, Tubinga, 1933, pág. 360.
[21] *Epilegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1921.
[22] *Quaest. conv.* IV, 8.
[23] Fanodemo cerca de atenas, 456 A; véase mis *Parva realia*, en: *Symbolae Osloenses* 36, 1969, pág. 5 y ss.

[24] Traducción alemana, Stuttgart, 1936.

[25] Pág. 39. La ceremonia está descrita con precisión en B. Spencer: *The Arunta* I, 1927, pág. 194. Mis correciones y añadiduras a los datos objetivos y lingüísticos se deben a la amable información de un profundo conocedor de los arunta, Géza Róheim.

[26] Véase C. G. Jung-K. Kerényi-P. Radin: *Der göttliche Schelm* (El pícaro divino), Zúrich, 1954, pág. 163; figuras afines en los vasos pintados arcaicos del Peloponeso en G. Loeschke, *Ath. Mitt.* 19, 1954, 523; véase E. Buschor, *Ath. Mitt.* 53, 1928, 105; K. Kerényi: *Satire und satura*, en: *Studie e materiali di storia delle religioni* 9, 1933, pág. 144.

[27] *Das sterbende Afrika* (Africa moribunda), Francfort, 1928, pág. 259.

[28] Tubinga, 1933, pág. 7.

[29] *Die Nagarit-Expedition* (La expedición a Nagarit) I, Leipzig, 1912, pág. 106.

[30] *Homer und die klassiche Philologie* (Homero y la filología clásica), *Werke* III, Múnich, pág. 159.

[31] véase J. Huizinga: *Homo ludens*, Amsterdam, 1939.

[32] Véase Pater W. Schmidt: *Spiele, Feste, Festspiele* (Juegos, fiestas, festivales), en: *Paideuma* 4, 1950, 11. No concedo menos valor a las diferencias que Pater Schmidt y que Ad. E. Jensen: *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Mito y culto en los pueblos primitivos), Wiesbaden, 1951, pág. 61 y ss.

[33] Según una conversación con Walter F. Otto.

[34] Véase D. M. Robinson-E. J. Fluck: *A Study of the Greek Love-names* (Un estudio sobre los nombres de amor griegos), Baltimore, 1937. A las divinidades y héroes allí mencionados habrá que añadir la cráctera de Polígnoto del valle de Trebbia con la pareja de dioses, saludadas en Atenas como divinidades recién introducidas, véase M. Alfieri-P. E. Arias: *Spina*, Múnich, 1958, tablas 74-81; Niké ibid., tabla 95 y tros.

[35] Véase mi ensayo *Zeus und Hera*, en: *Saeculum* I, 1959, 253; sobre el ciclo de Júpiter, *Klio* 29, 1936, pág. 16.

[36] Pausanias, 28, 10.

[37] Porfirio: *De abst.* 2, 30: los dos análisis profundos de este rito: L. Deubner: *Attische Feste* (Fiestas áticas), Berlín, 1932, pág. 158 y W. F. Otto: *Das Wort der Antike* (La palabra de la antigüedad, Stuttgart, 1962, pág. 140 y ss., no tienen muy en cuenta este importante detalle.

[38] Véase mi conferencia *Dramatische Gottesgegenwart in der griechischen Religion* (Presencia divina dramática en la religión griega), en: *Das Wort der Antike*, Stuttgart, 1962, pág. 140 y ss., 1950, pág. 25 y véase *Werkausgabe* VIII.

[39] Plutarco: *De Iside et Osiride* 35; *Aetia Graeca* 36.

[40] Dioniso en mi *Mythologie der Griechen* (Mitología de los griegos), Zúrich, 1951, pág. 247; Pelops en mi *Heroen der Griechen*, Zúrich, 1958, pág. 70; Aison, Jasón, Pelias: pág. 293 y s.; Orfeo: ilustr. 67; Itys: pág. 310; los hijos de Tiestes: pág. 327.

[41] Véase *Werkausgabe* VIII, pág. 48 y ss.

[42] Véase *Werkausgabe* VIII, pág. 202 y ss.

[43] 6, 56, 6; Polibo llama *deisidaimonia* la *religio* de los romanos y habla de ella con el verbo *ektragodein*, que en él es despectivo.

[44] Athen. 274 a.

[45] *De har. resp.* 19.

[46] Jes. 11, 2; véase Robertson Smith: *Die Religion der Semiten* (La religión de los semitas), Friburgo de Brisgovia, 1899, pág. 17.

[47] W. F. Otto: *Arch. Rel. Wiss* 14, 1911, 104; véase su primer estudio sobre ello ibíd. 12, 1909, pág. 532 y en este libro: *Puntos culminantes de la experiencia religiosa griega y romana* y *Ser humano y dios según la concepción romana*.

[48] Véase mi ensayo «Εὐλάβεια» en: *Byzantisch-Neugrieschiche Jahrbücher* 1931, pág. 306 y ss. y J. C. A. van Herten: *Threskeia, Eulabeia, Hiketes*, tesis doctoral Amsterdam, 1934, pág. 28 y ss.

[49] Leyes 879 e; Demóstenes 21, 61; 59, 74.

[50] τὸ πιστεύειν σφόδρα y τῦφος

[51] Camilo 6.

[52] R. Seeger en *Die Religion in Geschichte un dGegenwart* (La religión en la historia y el presente) II, pág. 1200.

[53] Según los *Theologumena arithmeticae* ed. Ast. p. 60, 25; Diels 32 A 13.

[54] τὸ λίαν ἀπιστεῖν

[55] Herodoto 2, 18; 37; 64; van Herten loc. cot, (nota 48), pág. 2 y ss.

[56] Véase el estudio citado de Otto sobre *religio* y *superstitio* loc. cit (nota 47).

[57] *Charakt.* 26; véase H. Bolkestein: *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgesch. Urkunde* (La caracterización de la deisidaimonia por Teofrasto como documento de la historia de la religión), Giessen, 1929.

[58] Polit. 1315 a; sobre la historia de la palabra P. J. Koets: *Deisidaimonia*, Purmerend, 1929.

[59] Véase U. von Wilamowitz: *Der Glaube der Hellenen* (La fe de los helenos) I, Berlín, 1931, pág. 362 y ss.

[60] Véase Passow en su *Handwörterbuch der grichischen Sprache* (Diccionario de la lengua griega) II 1, Leipzig, 1852, pág. 357 (*that which is habitual practice, use or possession*, según H. G. Liddel-R. Scott: *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940, pág. 1180.

[61] Véase H. E. Stier: *Nomos Basileus*, tesis doctoral Rostock, 1927.

[62] *Griechische Kulturgeschichte* (Historia de la cultura griega) I, Berlín-Stuttgart, 1898, pág. 86 y s. también cita las palabras de Demarato a Jerjes, Herodoto I, 104, sobre el *despótes nómos*, el «soberano ley» y recuerda la adoración de los legisladores de las ciudades griegas: una referencia cultual al mito del origen divino de las leyes, aunque provengan de los seres humanos.

[63] Heráclito, fr. 114 Diels.

[64] Fr. 152 Bowra; véase Stier: loc. cit. (nota 61), pág. 5.

[65] Fr. 24, 15; véase Stier: loc. cit, pág. 8.

[66] Erga 276; véase Stier: loc. cit., pág. 10.

[67] Fr. 70 Bowra; Stier: loc. cit, pág. 6.

[68] En Homero no se habla nunca de *nómos* ni de *nomízein*.

[69] Véase E. WIllinger: *Hagios*, Giessen, 1922.

[70] *Odisea* 17, 401/2.

[71] *Ilíada*, 14, 261.

[72] *Ilíada*, 1, 21; 5, 434.

[73] *Odisea*, 9, 200.

[74] *Ilíada*, 1, 23.

[75] Píndaro: *Pyth*. 9, 64.

[76] *Odisea* 5, 123; 18, 202; 20, 71.

[77] *Odisea*, 11, 386.

[78] *Odisea*, 21, 259.

[79] Erga 465.

[80] W. F. Otto: *Die Götter Griechenlands* (Los dioses de Grecia), Francfurt M., 1934, pág. 105.

[81] Véase *Werkausgabe* la descripción de la imagen del mundo de la mitología griega en mi *Prometheus*, más arriba, nota 13.

[82] L. Weniger, *Arch. Rel.-Wiss* 22, 1923-1924, pág. 18 y ss.

[83] Wilamowitz, loc. cit. (nota 59), pág. 22.

[84] Weniger, loc. cit., pág. 18 y ss.

[85] Rudolf Otto: *Das heilige* (Lo sagrado), Gotha, 1917, pág. 43; Van der Leeuw, loc. cit. (nota 20), pág. 29 y s.

[86] W. F: Otto: loc. cit. (nota 80), pág. 110 y ss; y en particular *Werkausgabe* IV, pág. 38 y s., pág. 54 y s.

[87] Véase W. W. Fowler: *Roman essays and Interpretations*, Oxford, 1920, pág. 15 y ss.

[88] Festus s. v. *homo sacer*; Fowler, pág. 19.

[89] Topica 90; véase W. W. Fowler: *The Religious Experience of Roman People* (La experiencia religiosa de los romanos), Londres, 1922, pág. 470, según H. Nettelship: *Contributions to Latin Lexicography*, s. v. *sanctus*.

[90] Respecto a la historia de la palabra hasta Teofrasto, véase H. Bolkestein: *Hosios en Eusebes*, Amsterdam, 1936.

[91] *Odisea* 16, 423; 22, 412.

[92] 229-238; véase mi ensayo *Miti sul concepimento di Dioniso* en la revista *Maia*, Roma, 4, 1950, pág. 10 y s.

[93] Hom. Hymn. Cer. 211.

[94] Hom. Hymn. Merc. 130, 172 y s., 469 y s.

[95] Sófocles: *Antígona* 1071, véase 74.

[96] «Suidas» s. v. ὁσία

[97] Teophr. en Porph. de abst.

[98] *Odisea*, 16, 423.

[99] Así en U. von Wilamowitz: *Platon* I, Berlín, 1920, pág. 61.

[100] Eurípides: *Bacch.* 370 y ss.

[101] Eurípides: *Alc.* 10.

[102] Plutarco: *Quaest. Gr.* 292 d; *Def. or.* 437 a; *De Iside et Osiride* 365 a.

[103] Véase Roschers Lex., s. v. Delphos; W. R. Halliday: *The Greek Questions of Plutarch*, Oxford, 1928, pág. 57.

[104] Virgilio: *Aen.* 5, 80.

[105] Topica 90.

[106] Wilamowotz, loc. cit. (nota 59), pág. 15 y s.

[107] Así el parto según Aristófanes: *Lys.* 743.

[108] Véase Tucídides 2, 52, 4; Bolkestein, loc. cit. (nota 90), pág. 106 y ss.

[109] Justiniano: *Dig.* 1, 8, 9, 3.

[110] Véase Plutarco: *Alex.* 31 en forma intensificada: ἱερουργίας ἱερουργούμενος

[111] Wilamowitz: loc. cit. (nota 59), pág. 21 y s.

[112] Véase G. Link: *De vocis «sanctus» usu pagano*, tesis doctoral, Königsberg, 1910, pág. 17 y ss.

[113] Respecto a la historia del concepto: Wilamowitz: loc. cit, (nota 59); J. C: Bolkestein: loc. cit. (nota 90); O. Kern: *Die Religion der Griechen* I, Berlín, 1926. Ninguno de los tres análisis agota el tema.

[114] Véase W. F. Otto: *Arch. Rel-Wiss.* 12, 1909, pág. 537; C. E. Erffa: *Aidós*, en: *Philologus Suppl.*, 17, 1, 1923.

[115] Véase la colección de citas de J. Röhr: *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (El concepto oculto de fuerza en la antigüedad), en: *Philologus Suppl.* 17, 1, 1923.

[116] σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα, *Odisea* 3, 123; 4, 75; 142; 6, 161.

[117] Himno a Démeter 10: σέβας τότε πᾶσι ἰδέσθαι ἀθανάτοις τε θεοῖς ἠδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις

[118] σέβας δὲ σε θυμὸν ἰκέσθω, *Ilíada*, 18, 178 y ss.

[119] σέβάσσατο γὰρ τό γε θυμῶι, *Ilíada*, 6, 167; 417.

[120] οὔ νυ σέβεσθε, *Ilíada*, 4, 242 y s,

[121] Himno a Démeter 10: θαυμαστόν γανόωντα

[122] Esquilo.: *Suppl.* 775; *Cho.* 644.

[123] θαῦμα ἰδέσθαι, *Ilíada*, 5, 575 y más a menudo: θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας, *Ilíada*, 4, 79 a la vista de una señal en la cual se oculta Palas Atenea, pero que queda opaca y carente de simbolismo; de modo similar, *Odisea* 3, 373.

[124] Esto contra A.-J. Festugière.

[125] Hesíodo: *Teogonía* 44.

[126] R. Schulz: *Aidós*, tesis doctoral, Rostock, 1910; W. Jäger: *Paideia* I, Berlín, 1934, pág. 28 y s.; Erffa, loc. cit. (nota 114); W. J. Verdenius: *Mnemosyne* 3, 12, 1945, pág. 47 y s.

[127] *Ilíada*, 22, 82-85.

[128] *Ilíada*, 22, 66, y ss.

[129] *Farbenlehre* (Teoría de los colores), pág. 916-917.

[130] Véase *Werkausgabe* II, pág. 213-220.

[131] *Odisea*, 16, 75; 19, 527.

[132] Véase mi ensayo *aidos und Themos* en: *Pro regno, pro sanctuario*, Homenaje a G. Van der Leeuw, Nijkerk, 1950, pág. 273-284.

[133] **εἶδε τὰ μὴ θεμιτά**, Calímaco: *Hymn.*, 5, 78.

[134] Teocr. 1, 106-107 con la explicación en U. v. Wilamowitz: *Textgeschichte der griechischen Bukoliker* (Historia de los textos de los bucólicos griegos), Berlín, 1906, pág. 233 y s.

[135] Plinio: *Nat. hist.*, 36, 20.

[136] C. Blinkenberg: *Knidia*, Copenhague, 1933, pág. 36 y ss.

[137] **οὐκ εἶδεν ἃ μὴ θέμις**, Anth. 16, 180, 5.

[138] **τὰ καὶ θέμις**, Anth. Gr, 16, 180, 5.

[139] **ὅσα μή θέμις ὁρᾶσθαι**, Anacreontea 55, 10, Hiller.

[140] *Ilíada*, 9, 134.

[141] *Ilíada* 20, 4; *Odisea* 2, 64.

[142] Hom. Hymn. Ap. 541.

[143] Erffa, loc. cit. (nota 114), pág. 19, 49 entre otras.

[144] «Unión sin Temis»: *schol. Lycophr.* 1141 sobre Aias y Casandra.

[145] W. F. Otto: *Arch. Rel-Wiss.* 14, 1911, pág. 413, 1.

[146] Respecto a la historia posterior del concepto véase T. Ulrich: *Pietas (pius) als politischer Begriff im römischen Staate bis zum Tode des Kaisers Commodus* (Pietas (pius) como concepto político en el estado romano hasta la muerte del emperador Cómodo), tesis doctoral, Breslau, 1930.

[147] Dio Casio fr. 95, 1 (Ulrich, pág. 2, 3); Plutarco: *Cam.* 24; *AGius* 20; van Herten, loc. cit. (nota 48), pág. 41.

[148] Cicerón: *Har. resp.*, 19; *Lact.*, 4, 3; Fowler, loc. cit. (nota 89), pág. 462.

[149] G. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer*, Múnich, 1912, pág. 331.

[150] Por motivos de una prosodia más rigurosa: Fowler, loc. cit., pág. 412.

[151] Plinio: *Nat. hist.* 7, 121; Val. Max. 5, 4, 7.

[152] Val. Max., 5.4. ext. 1; Hygin fab. 242, la historia de Mycon y Pero, un relato que puede haber surgido a raíz de una leyenda romana; de hecho, las dos direcciones del camino son posibles.

[153] Festo p. 209.

[154] **αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρῳάδας**, II, 22, 106; 6, 442.

[155] **νέμεσις δέ μοι ἐξ ἀνθρώπων ἔσσεται**, *Odisea* 2, 136-137.

[156] Erffa, loc. cit. (nota 114), págs. 30 y ss., 50 y s. y 54 y ss.

[157] Véase P. Kretzschmer: *glotta*, 13, 1924, pág. 106.

[158] Teogonía 223 y s., Erga 197 y ss.

[159] Véase *Werkausgabe* I, págs. 52-67.

[160] Kypria fr. XXIII Allen.

[161] Erffa, loc. cit. (nota 114), pág. 29 y s.

[162] *Ilíada* 3, 227; *Odisea* 9, 109.

[163] Véase W. F. Otto: *Apollon*, en: *Paideuma* 7, 1959, pág. 20 y ss. *Das Wort der Antike* (La palabra de la antigüedad), Stuttgart, 1962, pág. 53 y ss.

[164] *Ilíada*, 16, 388.

[165] **οὐδὲ θεῶν ὅπιν αἰδέσατ οὐδὲ τραπέζαν**, *Odisea* 21, 28.

[166] W. F. Otto, *Arch. Rel-Wiss.*, 14, 1911, pág. 421.

[167] 190 τήν δ' αἰδὼς τε σέβας τε ἰδὲ χλωρὸν δέος εἶλεν

[168] 479 μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν

[169] 480; Píndaro fr. 121 Bowra. Sófocles fr. 837 Pearson; véase mis *Mysterien von Eleusis*, Zúrich, 1962, pág. 29 y ss, y de forma más extensa: *Eleusis*, Nueva York/Londres, 1967, pág. 14 y ss.

[170] Véase mi ensayo *Über das Geheimnis der eleusinischen Mysterien* (Sobre el secreto de los misterios de Eleusis), en: *Paideuma* 7, 1959, pág. 69 y las obras indicadas en la nota 169.

[171] *Ilíada*, 9, 186-189.

[172] 20, 131 χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς

[173] 16, 161 οὐ γάρ πω πάντεσσι θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς

[174] *Ilíada*, 5, 127.

[175] O. Jörgensen: *Hermes* 39, 1904, pág. 357 y ss.; E. Hedén: *Homerische Götterstudien* (Estudios sobre los dioses homéricos), tesis doctoral, Uppsala, 1912.

[176] W. F. Otto: loc. cit. (nota 80), págs. 217-293.

[177] La historia de la palabra antes de Platón en A. E. Tayler: *Varia Socratica*, I, ser., Oxford, 1911, pág. 178 y ss.

[178] Véase mis *Griechische Grundbegriffe* (Conceptos griegos básicos), Zúrich, 1964, pág. 59 y s.

[179] Véase B. Snell: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (La expresiones del concepto de saber en la fiolosofía preplatónica), en: *Philosoph. Unters.* 29, Berlín, 1924, pág. 20 y ss. J. Böhme: *Die Seele und das Ich im homerischen Epos* (El alma y el yo en la epopeya homérica), Leipzig, 1929, pág. 24.

[180] W. Jaeger: *Aristoteles*, Berlín, 1923, pág. 83.

[181] 980 a.

[182] Snell, loc. cit. (nota 179), pág. 26 y s.

[183] Véase Platón: *Tim.* 47 a.

[184] Los siguientes ejemplos: *Ilíada* 24, 41; *Odisea* 9, 189; 3, 277.

[185] Topica 8, 1246 b; W. F. Otto, loc. cit. (nota 80), pág. 230 y s.

[186] Sexto Empírico: C. *phys.* 1, 23 p. 242 Mutschmann; véase Plutarco: *Aem.* Paul 2 y Cicerón: *De nat. deor.* 1, 116.

[187] Véase W. Jaeger: Die Theologie der frühen griechischen Denker (La teología de los primeros pensadores griegos), Stuttgart, 1953.

[188] 983 a.

[189] Véase mis *Griechische Grundbegriffe* (Conceptos griegos básicos), Zúrich, 1964, pág. 16 y ss.

[190] *Ilíada* 15, 422; 24, 294; véase A. Fulda: Untersuchung übe die Sprache der homerischen Gedichte (Análisis de la lengua de los poemas homéricos) I, Duisburg, 1865; Böhme, loc. cit. (nota 179), pág. 24.

[191] Erga 267.

[192] Véase K. Riezler: *Parmenides*, Francfurt, 1934, pág. 64.

[193] Böhme, loc. cit., (nota 179), pág. 24 y ss.

[194] *Ilíada* 15, 80; *Odisea* 7, 36.

[195] *Odisea* 2, 382 etc.

[196] 696; Böhme, loc. cit. (nota 179), pág. 54.

[197] *Ilíada* 19, 9 θεῶν ἰότητι

[198] *Ilíada* 5, 874; 15, 41.

[199] *Odisea* 1, 348; 6, 188; véase *Odisea* 1, 32.

[200] *Ilíada* 1, 5; véase Böhme, loc. cit. (nota 179), pág. 58.

[201] *Ilíada*, 15, 461 con la explicación de P. Philippson: *Untersuchungen übe den griechischen Mythos* (Investigaciones sobre el mito griego), Zúrich, 1944, pág. 27, 7.

[202] *Odisea* 5, 103-104.

[203] 294; véase Böhme, loc. cit. (nota 179), pág. 54.

[204] *Ilíada* 19, 91-113.

[205] Parménides fr. 6 Diels con la explicación de Riezler, loc. cit. (nota 192).

[206] Véase Franz Boll: Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums (Escritos breves sobre la astronomía de la antigüedad); Leipzig, 1959, pág. 202 y ss; Jäger, loc. cit. (nota 180), pág. 99 y s.

[207] Véase mis *Griechische Grundbegriffe*, pág. 17.

[208] Véase P. Boesch: *ΘΕΩΡΟΣ*: *Untersuchungen zur Epangelie griech. Feste* (Investigaciones sobre la epalgelia de las fiestas griegas), Berlín, 1908.

[209] Véase L. Ziehen en Pauly-Wissowas: *Realencyclopädie*, 2 serie, vol. 10, col. 2228-2233.

[210] Pausanias 2, 31, 6.

[211] 327 b.

[212] Prom. 118; 302.

[213] Herodoto 1, 29; 3, 32; Demócrito fr. 191, 194.

[214] Fr. II Diels.

[215] Ast: Indez Platonicus.

[216] Etica a Nicómaco 10, 17; véase Metafísica 1072 b 14-24.

[217] Véase Boll, loc. cit. (nota 206); Aristóteles fr. 58 Rose.

[218] Fr. 481 según Boll.

[219] Véase *Werkausgabe* IV, pág. 233 y ss.

[220] Véase *Werkausgabe* II, pág. 213 y ss.

[221] Schol. Píndaro: *Pyth.* 4, 151 b.

[222] Orator 9, 27; mi concepción de la *religio* fue confirmada por E. Norden: *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund, 1939, pág. 282.

[223] Fr 12 Diels.

[224] 2, 2.

[225] Véase J. B. Mayor: *Ausgabe* III, pág. XXIV.

[226] Según Erga 42 en Eusebio: *Praep. evang.* 14, 5, 15.

[227] Véase Snell, loc. cit. (nota 179), pág. 2.

[228] Metafísica 1051 b 24.

[229] Diógenes Laercio 4, 62.

[230] Thomas Mann al Papa Pío XII.

[231] Véase R. Reitzenstein: *Hellenistische Mysterienreligion* (Religión helenística de misterios), Leipzig, 1927, pág. 252 y la observación de W. F. Otto: *Arch. Rel-Wiss.* 12, 1909, pág. 552 y ss.

[232] *De divinatione* 1, 2.

[233] Gellius 4, 9, 5.

[234] En Gellius, loc. cit.

[235] W. F. Otto: *Arch. Rel-Wiss.* 12, 1909, pág. 552 y ss.

[236] Véase F. Altheim: *A History of Rpman Religion*, Londres, 1938, pág. 411 y ss.

[237] E. R: Dodds: *The Greeks and the Irrational*, Univ. of Calif. PRess, 1951, Index; véase M. Rostowtzew, Klio, 16, 1920, pág. 203 y ss. y mi libro *Die griechisch-orientalische Romanliteratur* (La literatura novelesca greco-oriental), 2ª ed. Darmstadt, 1962, pág. 97 y s.

[238] Van der Leeuw, loc. cit. (nota 20), pág. 366.

[239] Según Van der Leeuw, wl cual citó para ello el siguiente verso de Danta: *Paraíso* 29, 12.

[240] Erga 802.

[241] 2, 53.

[242] Véase T. B. L. Webster: *From Mycenae to Homer*, Londres, 1958.

[243] Véase *Werkausgabe* VIII y, respecto al sentido originario del sacrificio de cien bueyes, mi *Zeus und Hera*, Leiden, 1972, pág. 60 y s.

[244] Véase *Werkausgabe* VIII.

[245] Véase mi estudio *Naissance et renaissance de la tragédie*, en: *Diogène* 28, 1959, pág. 35.

[246] Van der Leeuw, loc. cit. (nota 20), pág. 327 y ss.

[247] En su *Dionysos*, Francfurt M., 1939, pág. 41 y ss.

[248] Otto: *Dionysos* 40 y mis comentarios sobre el *Sprung vom Leukasfelsen* (Salto del promontorio de Leucadia), en: *Archiv Rel-Wiss.* 24, 1926; Lord KinrossK. Kernényi-R. G. Hoegler: *Greece in Colour*, Londres, 1957, sobre la tabla: *The cliffs of Leukas*.

[249] Véase *Werkausgabe* V, pág. 41.

[250] Véase más arriba, pág. 51.

[251] Véase S. Eitrem: *Beiträge zur griechischen Religionsgesch.* III, Kristiana, 1920, pág. 44 y ss.; L. Deubner: *Ololyge und Verwandtes*, en: *Abh. Akad.* Berlín, 1941.

[252] P. Stengel: *Die griechischen Kultusaltertümer*, en: *Handbuch der klass. Altertumswiss.* V 3, Múnich, 1920, pág. 112.

[253] F. Schwenn: *Gebet und Opfer* (Oración y sacrificio), Heidelberg, 1927, pág. 100 y ss.

[254] W. F. Otto: *Das Wort der Antike* (La palabra de la antigüedad), Stuttgart, 1962, pág. 140 y ss.

[255] K. T. Preuss: *Die geistige Kultur der Naturvölker* (La cultura espiritual de los pueblos primitivos), Leipzig, 1914, pág. 38 y s.

[256] F. Cumont: *Die Mysterien des Mithra*, 3ª ed., Leipzig y Berlín, 1923, pág. 122.

[257] P. Stengel: *Hermes* 29, 1894, pág. 281 y ss.; H. v. Fritze, Hermes 32, 1897, pág. 235 y ss.; L. Ziehen, Hermes 37, 1902, pág. 391 y ss.; P. Stengel: Hermes 38, 1903, pág. 38 y ss.; 41, 1906, 230 y ss.; el mismo, loc. cit. (nota 252), pág. 110; Eitrem: *Opferritus und Voropfer* (Rito de sacrificio y sacrificio previo), Kristiania, 1915, pág. 261 y ss.

[258] Más arriba, pág. 42 y s.

[259] Athen. 192 b.

[260] Stengel, loc. cit. (nota 252), pág. 105.

[261] Weniger, loc. cit. (nota 82), pág. 16 y ss.

[262] Jer. 23, 23-24.

[263] H. v. Fritze, *Arch. Jahrb.* 18, 1903, pág. 58 y ss.

[264] *Apollon, der ferne Gott* (Apolo, el dios lejano): W. F. Otto, loc. cit. (nota 80), pág. 80 y ss.; *Dionysos der Ankommende* (Dioniso, el que llega), Otto, loc. cit. (nota 247), pág. 75 y ss.; *Werkausgabe* II, pág. 271 y ss.

[265] *Dionysos*, pág. 23.

[266] Véase mi *Prometheus*, más arriba nota 13; última edición ampliada como volumen I de mis *Archetypal Images of Greek Religion*, Nueva York/Londres, 1963.

[267] Homero, *Ilíada* 1, 424-425; *Odisea* 1, 22 y ss.; 7, 201 y ss.

[268] Olímpicas 11, 13; Píticas 10, 40; Nemeas 1, 17, con mis comentarios Hermes 66, 1931, pág. 424.

[269] Philippson, loc. cit. (nota 201), pág. 37. La siguiente cita: fr 82 Rz. Véase Pausanias 8, 2, 4; Cat. 64, 384-386.

[270] Génesis 18.

[271] Véase R. Reitzenstein-H. H. Schäder: *Studien zum antiken Synkretismus* (Estudios sobre el sincretismo de la antigüedad), Leipzig-Berlín, 1926, pág. 58 y ss.

[272] Erga 108.

[273] Eduard Meyer: *Kleine Schriften* II, Halle 1910-1924, pág. 35.

[274] Nemeas 6, 1.

[275] Véase m i *Mythologie der Griechen* (nota 41), pág. 165 y ss.

[276] Erga 144-145.

[277] Teogonía 563; la lectura originaria, probablemente: μελίοισι

[278] Teogonía 183-187.

[279] *Odisea* 7, 60; *Die Mythologie der Griechen* (nota 41), pág. 34 y s.

[280] Erga 125; Reutzenstein-Schäder, loc. cit. (nota 271), pág. 62.

[281] Rietzler, loc. cit. (nota 192), pág. 47; W. Luther: «*Wahrheit*» *und* «*Lüge*» *im ältesten Griechentum* («Verdad» y «mentira» en el mundo griego más antiguo), Böma-Leipzig, 1935, pág. 12; *Phil. Wochenschr.*, 1937, pág. 973.

[282] Teogonía 17; 137 etc. ἀγκυλομήτης

[283] Véase mi *Prometheus*, más arriba, nota 13.

[284] ἀγκύλη

[285] Véase Jung-Kerényi-Radin, loc. cit. (nota 26), pág. 168.

[286] Erga 59.

[287] Véase E. Drerup: *Homerische Poetik* (Poética homérica), Wurzburgo, 1921, pág. 414 y ss.

[288] Génesis 18, 27.

[289] R. Otto: *Das Heilige* (Lo sagrado), Gotha, 1929, pág. 10.

[290] En tanto que la «risa sardónica» es la risa de Sandas, dios de Asia Menor: O. Höfer en Roscher: *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* IV, Leipzig, 1909-1915, pág. 327.

[291] Véase H. Zimmer: *Maya*, Stuttagrt, 1936, pág. 468; en contraposición a la risa homérica de los dioses: P Friedländer: *Die Antike* (La antigüedad), 10, 1934, pág. 209 y ss.

[292] A. Dieterich: *Abraxas*, Leipzig, 1891, pág. 17 y s. y E. Norden: *Die Geburt des Kindes* (El nacimiento del niño), Dramstadt, 1958, pág. 66 y s.

[293] Erga 159 y ss.

[294] Véase *Werkausgabe* IV, pág. 108.

[295] Il. 22. 168 ss.

[296] Jean Paul: *Vorschule der Aesthetik* (Escuela previa de estética), § 30, citado por Friedländer.

[297] Friedländer, loc. cit. (nota 291), pág. 226.

[298] 584 y ss.

[299] Esquilo: *Prom.* 14; L. R: Farnell: *The Cults of the Greek States* V, Oxford, 1896-1909, pág. 381.

[300] Véase mi *Prometheus*, más arriba, nota 13, pág. 34.

[301] *Odisea* 8, 267 y ss.

[302] *Odisea* 8, 347.

[303] W. F. Otto, loc. cit. (nota 80), pág. 313.

[304] Itti, loc. cit., pág. 314/244.

[305] *Odisea* 8, 307.

[306] Diogeniano 8, 47.

[307] Véase mi *Prometheus*, más arriba, nota 13.

[308] Fr. V Allen.

[309] *Ilíada* 21, 389-390.

[310] Según Schelling, véase Friedländer, loc. cit. (nota 291), pág. 210.

[311] *Ilíada* 21, 505.

[312] 21, 426.

[313] *Ilíada* 20, 21.

[314] *Ilíada* 19, 404 y ss.

[315] Hesiquio s. v. τίταξ y τιτῆναι; o «padre», J. Sundwall en mi *Prometheus*, más arriba, nota 13.

[316] Teogonía 124 y s.

[317] Stengel, loc. cit. (nota 252), pág. 151.

[318] Wissowa, loc. cit. (nota 149), pág. 380.

[319] *De nat. deor.* 1, 116; *Part. orat.* 78.

[320] Véase Fowler, loc. cit. (nota 89), pág. 24 y ss.

[321] Wissowa, loc. cit. (nota 318), Fowler, loc. cit..

[322] Véase K. Vahlert: *Praedeismus und römische Religion*, tesis doctoral en Francfurt, Limburgo/Lahn, 1935.

[323] Véase L. R. Taylor en: *Classical Studiese in Honor of* J. C: *Rolfe*, Filadelfia, 1931, pág. 305 y ss.; Vahlert, loc. cit., pág. 26.

[324] Wissowa, loc. cit. (nota 149), pág. 26.

[325] C. Koch: Der römische Juppiter (El Júpiter romano), Francfort/M., 1937, pág. 30.

[326] *Ant. Rom.* 2, 19.

[327] Sir J. G. Frazer: *The Golden Bough* VI, 3ª ed. Londres, 1911-1915, pág. 227 y ss.

[328] H. J. Rose: *The Roman questions of Plut.* (Oxford, 1924), pág. 111.

[329] Rose, loc. cit., pág. 112.

[330] *Having nothing else to do*, Rose, loc. cit.

[331] Gell. Noct. Att. 10, 15, 16: *Dialis quotidie feriatus est.*

[332] Respecto al concepto, G. Rohde: *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* (Los preceptos cultuales de los pontífices romanos), Berlín, 1936, pág. 27 y H. Wagenvoort, glotta 26, 1938, pág. 115 y ss.

[333] Fest. Paul p. 224.

[334] Serv. en Verg. Georg. I, 31.

[335] Wissowa, loc. cit. (nota 149), pág. 506, 5.

[336] Macr. Sat. 2, 2; 7, 7; véase *meridialis* de *meridies* Gellius 2, 22, 24.

[337] *De ling. Lat.* 5, 66.

[338] Liv, 36, 53, 7; Koch, loc. cit. (nota 325), pág. 88 y s.

[339] Dion. Hal. Ant. Rom. 2, 10, 3; Wissowa, loc. cit. (nota 149), pág. 237.

[340] Gellius 5. 12, 12; Altheim, loc. cit. (nota 236), pág. 262.

[341] Véase Koch, loc. cit. (nota 325), pág. 67 y ss.

[342] Gellius 10, 15, 24 y s.

[343] Gellius 10, 15, 3.

[344] Cass. Dio 43, 24, 4; Wissowa, loc. cit. (nota 149), pág. 145.

[345] *Ser. in Verg. Aen.* 8, 552; Tácito: *Ann.* 3, 58; Wissowa, loc. cit. 505.

[346] Gellius 10, 15, 25.

[347] Gellius 10, 15, 12; Plutarco: *Quaest. Rom.* 111.

[348] Véase mi ensayo *Herr der wilden Tiere?* (¿Señor de los animales salvajes?), en: *Symb. Osl.* 33, 1957, pág. 127.

[349] Gellius, loc. cit.; Plutarco: loc. cit.; Koch (nota 325), pág. 36, 2.

[350] Gellius 10, 15, 19; Plutarco, loc. cit., 109.

[351] Gell., loc. cit., 11 y s.; Koch, loc. cit.

[352] Véase mis *Gedanken über Dionysos* (Pensamientos sobre Dioniso), *Studi e mat. di stor. delle rel.* 11, 1935, 34.

[353] Gellius 10, 15, 13; Plutarco: *Quaest. rom.* 112.

[354] Ovidio: *Fasti* 2, 282.

[355] Varro De ling. Lat. 6, 16; Wissowa, loc. cit. (nota 149), pág. 115.

[356] Véase G. Rohde, loc. cit. (nota 332), pág. 112.

[357] Plinio: *Nat. hist.* 18, 10; WIssowa, loc. cit., 118.

[358] Gellius 10, 15, 5.

[359] Gellius 10, 19, 9.

[360] Gellius 10, 15, 6.

[361] Gellius 10, 15, 8.

[362] Gellius 10, 15, 8.

[363] Véase sobre los tipos de árboles Macrobio: *Sat.* 3, 20; C. O. Thulin: *Die etruskische Disziplin* (La disciplina etrusca) II, Goeteborg, 1909, pág. 94 y ss.; Rohde, loc. cit. (nota 332), pág. 168.

[364] Ovidio: *Fasti* 3, 429 y ss. Su visión ya rescataba del castigo al condenado: llevaba, por así decirlo, el derecho de asilo consigo: Gell 10, 15, 10.

[365] Dion. Hal. Ant. Rom. 2, 10, 3; Wissowa, loc. cit. (nota 149), pág. 237; Koch, loc. cit. (nota 325), pág. 78.

[366] Véase E. Samter: *Familienfeste der Griechen und Römer* (Fiestas familiares de los griegos y romanos), Berlín, 1901, pág. 33 y ss.

[367] Como figura de Júpiter itálica antigua, Veiovis forma parte de la misma serie con el Júpiter de Praeneste y el Júpiter Anxurus, quizá al tipo del «niño divino», véase mis explicaciones en C: G: jung-K. Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Introducción a la esencia de la mitología), 4ª ed., Zúrich, 1951, pág. 97.

[368] *Iovis fiducia dicatur*, Macr. Sat. 1, 15.

[369] Gaius 1, 112; Wissowa, loc. cit. (nota 149), pág. 119.

[370] Wissowa, loc. cit. (nota 149), pág. 118.

[371] Fest. Paul p. 115; transmitido: *Dispiter*.

[372] Wissowa, loc. cit. (nota 149), pág. 119.

[373] *Coniunx sancta Dialis*.

[374] Ovidio: *Fasti* VI 226; Festo, p. 92; Rose, loc. cit. (nota 328), pág. 110.

[375] Festo, p. 92; Rose, loc. cit., pág. 110.

[376] Plutarco: *Quaest. Rom.* 86.

[377] H. Diels: *Sybillinishe Blätter* (Hojas sibilinas), Berlón, 1890,. pág. 43, 2.

[378] Macr. Sat. 1, 15, 18-20.

[379] Prop. 4, 8, 3.

[380] Koch, loc. cit. (nota 325), pág. 103 y ss.

[381] El templo de Veoivis *in insula* fue consagrado a las calendas de enero; el del Veiovis *inter duos lucos*, a Nonen, después de las calendas de marzo consagradas sobre todo a la Juno Lucina.

[382] F. Altheim: *Klio* 39, 1937, pág. 51. Aún me reservo un repetición formulada con más fuerza de mis explicaciones sobre el genio, pág. 196-200 de la edición de 1952.

[383] Tib. 4, 6, 1.

[384] Varro: *De ling. Lat.* 5, 6; Festo o. 369 Lindsay.

[385] H. J. Rose: *Folklore* 47, 1936, pág. 397 y s.

[386] Serv. in Verg. Aen. 3, 607.

[387] CIL IX 3513 de un templo de *Iuppiter Liber*; véase Altheim: *Griech. Götter im alten Rom* (Dioses griegos en la antigua Roma), Gieseen, 1939, pág. 47; el mismo: *Terra Mater*, Giessen, 1931, pág. 24 y s.

[388] Gellius 10, 15, 22 y s.

[389] Frazer, loc. cit. (nota 327).

[390] Serv. in Verg. Aen. 4, 29.

[391] Tácito: *Ann.* 3, 58, 71.

[392] Gell 10, 15, 16 y s.

[393] Apiano 1, 74; véase K. Sauer: *Untersuchungen zur Darstellung des Todes* (Investigaciones sobre la representación de la muerte), tesis doctoral, Francfurt, 1930, pág. 42.

[394] Gell 10, 15, 7.

[395] Gell 10, 15, 7.

[396] Gell 10, 15, 14.

[397] Juvenal 6, 22.

[398] Gell 10, 15, 14.

[399] *Apud eius lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferto aportet*; el *neque* anterior se ha insertado en contra del sentido.

[400] Liv. 5, 52, 13.

[401] *De eo lecto trinoctium continuum non decubat*, Gellius, loc. cit..

[402] C. Koch: *Gestirnverehrung im alten Italien* (Adoración de los astros en la antigua Italia), Francfurt M., 1933, pág. 98 y ss.

[403] W. Staudacher: *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos* (La separación de cielo y tierra. Un mito pregriego de la creación), Tubinga, 1942.

[404] *Quaest. Rom.* III: ὥσπερ ἔμψυχον καὶ ἱερὸν ἄγαλμα

[405] Véase Tácito: *Ann.* 3, 71.

[406] Altheim, loc. cit. (nota 236), pág. 424.

[407] W. F. Otto: *Die Gestalt und das Sein* (La forma y el ser), Darmstadt, 1955, pág. 356.

[408] Altheim, loc. cit..

[409] V. Niebergall: *Griechische Religion und Mythologie in der ältesten Literatur der Römer* (La religión y mitología griegas en la literatura más antigua de los romanos), tesis doctoral, Giessen, 1937, pág. 16.

[410] Véase T. Mommsen: *Römische Geschichte* (Historia romana) I, Berlín, 1868, pág. 26 y s.

[411] C. Schmidt: *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (Conversaciones de Jesús con sus discípulos después de la resurrección), en: *Text und Unters.* 43, pág. 455.

[412] La obra de Erwin Rohde: *Psyche*, Friburgo de Brisgovia, 1898, ha sido superada en parte por W. F. Otto: *Die Manen* (Los manes), 2ª ed., Darmstadt, 1958.

[413] Platón: *Theaet.* 155 s; Aristóteles: *Met.* 982 b 11.

[414] Véase más arriba, pág. 66.

[415] θαῦμα ἰδέσθαι

[416] Véase W. F. Otto, loc. cit. (nota 80), pág. 183: «Ese prufundo estremecimiento que definimos unilateralmente como temor, mientras que es al mismo tiempo el estado de ánimo más solemne y majestuoso...»

[417] *Schriften aus dem Nachlass* (Escritos póstumos) I, Berlín, 133, pág. 8.

[418] Véase G. Perthes: *Über den Tod* (Sobre la muerte), 2ª ed., Stuttgart, 1927.

[419] *Sein und Zeit* (Ser y tiempo) I, en: *Jahrbuch für Religion und phänomenologische Forschung* 8, 1927, pág. 238.

[420] Loc. cit., pág. 247.

[421] Véase I, pág. 226 y ss.

[422] Fr. 48 y 15 Diels.

[423] 105 c-e.

[424] *Ad Menoec.* 125.

[425] Ejemplos africanos en H. Baumann: *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* (Creación y tiempo primgenio del ser humano en el mito de los pueblos africanos), Berlín, 1936, pág. 268 y ss; H. Abrahamsson: *The origin of Death. Studies in African mythology*, Uppsala, 1951.

[426] Véase mi ensayo: *Zum Verständnis von Verg. Aen.* VI (Para la comprensión de Virgilio: Eneida 6), en: *Hermes* 66, 1931, 418.

[427] Véase E. Buschor, en: *Münchener Jahrbuch bildender Künste* 2, 1925, pág. 167 y ss.

[428] Heidegger, loc. cit. (nota 419), pág. 239.

[429] Loc. cit., pág. 240.

[430] Según W. F. Otto, loc. cit. (nota 80), pág. 182 y ss., este «haber-sido» es el Hades homérico.

[431] Cicerón: *De nat. deor.* 240.

[432] Las citas provienen del *Stundenbuch* (Libro de las horas).

[433] Loc. cit., 9 y ss.

[434] La crítica de W. F. Otto a Scheler.

[435] N. Berdiaiev: *Die Philosophie des freien Geistes* (La filosofía del espíritu libre), Tubinga, 1930, pág. 3.

[436] Véase *Werkausgabe* II, pág. 291 y ss.

[437] Esquilo: *Agam.* 1291; véase Homero: *Ilíada* 5, 646, 9, 313.

[438] Véase mi conferencia para el 60° aniversario de W. F. Otto: *Dionysos und das Tragische in der Antigone* (Dioniso y lo trágico en la Antígona) en: *Frankfurter Studien* XIII, 1935, 9 y s.

[439] A. Brelich: *Aspetti della morte nelle iscrizioni dell'impero romano*, Budapest, 1937, pág. 8.

[440] *Sophist.* 241 d: τὸ μὴ ὂν ἔστι κατά τι

[441] Teofrasto.: *De sensu* 3.

[442] Frobenius, citado por Scheler.

[443] Véase *Soph. Ant.* 809 y ss.

[444] De F. Brunetière.

[445] *Odisea* 11, 634-635; *pulchra Proserpina* Virgilio: *Aen.* 6, 142.

[446] L. Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans les societés inférieures*, Paris, 1922, pág. 321 y ss. A continuación nos remitimos a estudios conocidos de Sigmund Freud.

[447] *Dionysos und das Tragische in der Antigone* (véase nota 438), pág. 13.

[448] Véase mis observaciones en *Gnomen* 9, 1933, pág. 365 y s.

[449] *Dionysos und das Tragische in der Antigone* (véase nota 438), pág. 10.

[450] Teogonía 728.

[451] El siguiente estudio está dedicado más extensamente a «dios» en griego, puesto entre paréntesis en vez de entre comillas; véase *Werkausgabe* III, pág. 139 y s. y la siguiente nota.

[452] Los textos relativos a lo siguiente en mis *Griechische Grundbegriffe*, Zúrich, 1964, pág. 16 y ss. El lingüista al que me remito en primer lugar, si bien no era consciente de las consencuencias de sus observaciones lingüísticas para la ciencia de la religión, es Jakob Wackernagel: *Vorlesungen zur Syntax* (Cursos sobre sintaxis), Basilea, 1943, pág. 293. Mis estudios en este sentido también pertenecen a un contexto de filosofía de la lengua, véase mi ensayo *Die Sprache der Theologie und die Theologie der Sprache* (La lengua de la teología y la teología de la lengua) en la revista Aeropag 4, 1969, pág. 81 y ss.

[453] Véase más adelante, pág. 185 y ss.

[454] La estadística se encuentra en la tesis doctoral de Erik Hédens: *Homerische Götterstudien*, Uppsala, 1912. Las conclusiones relativas a Zeus se sacaron también en mi ensayo *Die Strafe des Prometheus* (El castigo de Prometeo), Opuscula Romana VI del Institutum Romanum Regni Sueciae, homenaje a Gösta Säflund, 1968, pág. 70 y ss.

[455] Véase, *mythos* 117.

[456] Herbert Zimmermann: *Das ursprüngliche Geschlecht von dies* (El género originario de *dies*), Glotta 13, 1924, pág. 95 y ss.

[457] Supplementum Aeschyleum, fr. 178.

[458] *Werkausgabe* I, pág. 68 y ss.

[459] Véase más arriba, pág. 81 y s.

[460] Mi ensayo se basa en los datos reunidos por Ludwig Deubner: *Attische Feste* (Fiestas áticas), Berlín, 1932, págs. 204-208. Después de escribirlo, se excavó el santuario de Brauron (Bravrona en Atica) y se ha construido allí mismo un museo que he visitado en numerosas ocasiones. El material sumamente valioso no se ha publicado hasta ahora, desgraciadamente, como tampoco se ha hecho con el pequeño «monasterio» de las «osas». Por lo visto, sólo un pequeño número de muchachas, pertenecientes a las familas más distinguidas de Atenas, podía ser enviado allí.

[461] A. Furtwängler: *Die antiken Gemmen* (Las gemas antiguas) I, Leipzig-Berlín, 1900, tabla XVIII, 11.

[462] A. Furtwängler en *Lexikon der Mythologie* de Roscher I, pág. 2160 y s.

[463] G. Treu: *Die Bildwerke von Olympia in Stein und Thon* (Las obras plásticas de Olimpia en piedra y barro), Olimpia, vol. III, Berlín, 1897, pág. 157.

[464] Capítulo 9

[465] *De dis et de mundo* IV

[466] Dittenberger: *Sylloge*, Nº 1181

[467] F. Gercke: *Christus in der spätantiken Plastik* (Cristo en la escultura de la antigüedad tardía), Maguncia, 1948.

[468] Todos los textos en el *Callimachus* I de R. PFeiffer, Oxford, 1959, págs. 60-64.

[469] Apolodoro, Bibl. 2.5.1.

[470] *Colloquio internazionale su demitizzazione e morale*, Roma, 1965.

[471] G. Wissowa op. cit. (nota 149), pág. 327 y ss.; K. Latte: *Römische Religionsgeschichte* (Historia de la religión romana), Múnich, 1969, pág. 233 tampoco es mejor. En cambio, Cicerón: *De natura deorum* 2, 61: *quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen optinuit.*

[472] W. F. Otto, op. cit. (nota 407), pág. 68 y ss.; véase mis *Griechische Grundbegriffe* (Conceptos griegos fundamentales), Zúrich, 1964, pág. 59 y ss.

[473] Otto, op. cit., pág. 356.

[474] 1, 1, 5; véase Wissowa op. cit. (nota 149), pág. 330.

[475] Hor. Epod. 9, 26 y Statius Theb. 4, 702; véase Wissowa en *Lexikon der Mythologie* VI de Roscher, pág. 336.

[476] W. Jaeger: *Paideia* I, Berlín, 1934, pág. 26.

[477] *Ilíada*, 9, 492 y *Odisea* 17, 322; Jaeger op. cit., pág. 26.

[478] Como opina Jaeger en op. cit., pág. 26, 3.

[479] Véase Otto, op. cit. (nota 407), pág. 372 y ss.

[480] Jaeger, op. cit., pág. 32.

[481] *Eth. Nicom.* 1106b 36.

[482] Diógenes Laercio 5, 1, 7; Athen. 696; fr. 625 Rose 2ª ed.; 275 Rose 3ª ed.; p. 147 fr. 4 Ross; comentario de Didimo sobre Demóstenes, ed. por Diels y Schubert 1904, pág. 6, pág. 23 y ss.

[483] Literalmente: «Virgen, por tu forma», pero si se tradujese así, se haría demasiado hincapié en la «virgen», de tal modo que no sólo se interpretaría como el aspecto externo de la Areta, sino como algo que, de hecho, también era importante para el poeta: como si quisiese representar a una virgen divina llamada Areta.

[484] En griego: «tu *dynamis*», pero la traducción «tu poder» sería demasiado burda.

[485] La luz del sol se volvió más vacía porque Hermias se sustrajo a ella al morir.

[486] Las musas hacen crecer el temor a Zeus Xenios.

[487] Véase U. von Wilanowitz-Moellendorf: *Aristoteles und Athen* II, Berlín, 1893, pág. 406, y la reconstrucción del hecho histórico por Jaeger, op. cit. (nota 180), pág. 117, sobre la base de Didimo, interpretado por A. Körte, *Rhein. Mus.* 60, 1905, pág. 393 y ss. Las fuentes se hallan en I. Düring: *Aristoteles in the Ancient Biographical Tradition*, Goeteborg, 1957, pág. 272 y ss., también las fuentes sobre la acusación, que Wilanowitz tuvo muy en cuenta y a los que Jaeger, lamentablemebte, no prestó atención.

[488] Didymos 6, 16.

[489] Véase Platón: 6ª *carta*; véase además de Jaeger también A. Brinkmann, *Rhein. Mus.* 66, 1911, pág. 226 y ss.

[490] La *akrotes*, el «rendimiento máximo» en la *areté* es resaltada por Aristóteles, pero no la incluye en su definición, véase *Eth. Nic.* 1107 a 8, sino a lo sumo en la *sophrosyne* y la *andreia*, *Eth. Nic.* 1107 a 23.

[491] *Eth. Nic.* 1106 a 22.

[492] *Athen* 686 b.

[493] Por el contenido, la luz del sol que «cae en soledad más abajo, recuerda el *Peán* 44 de Píndaro: allí, el propio sol «se roba» y perjudica por tanto a los seres humanos. En este caso, la luz del sol se ve dañada por los asesinos de Hermias que lo obligaron a sustraerse a la luz del sol.

[494] *Xen. Mem.* 2, 1, 21-35.

[495] Véase *Werkausgabe* IV, pág. 22: «Nuestros conocimientos de las verdades matemáticas y de las distancias de los cuerpos celestes pueden ser muy precisos y, sin embargo, dejarnos fríos y carecer de realidad psíquica para nosotros. Por otra parte, una vivencia mística puede distinguirse de una alucinación por el hecho de poseer una realidad psíquica especial. También es posible, sin embargo, que sintamos entusiasmo por una fría verdad matemática. En tal caso, comprometemos también nuestra personalidad. La historia sabe de personas que han muerto por estas realidades psíquicas,

sean ideas científicas o religiosas. Y uno siempre vive por estas realidades. Toda religión es un sistema de realidades psíquicas y toda vida que se vive comprometiendo permanentemente la propia personalidad por dioses, ideas o por cualquier cosa que a través de este compromiso demuestre ser una realidad psíquica, puede denomiarse una vida religiosa.»

[496] Véase más arriba, pág. 191 y ss.

[497] Véase mi conferencia: *Wissenschaft und Sprache* (Ciencia y lenguaje), Weltgespräch 7, Herder Verlag, 1969.

[498] *Epist.* 66, 8.

[499] *Judaica*, Francfurt M., 1963, pág. 7 y ss.

[500] *Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (Respecto a la lingüistica comparativa en relación con las diversas época de la evolución de la lengua) 1829, *Ges. Schriften* IV, 1905, pág. 27.

[501] Pág. 7-8.

[502] Véase Hor. *Carm.* 3, 21, 18; E. Klostermann: *Handb. z.* NTV, 1929, pág. 26.

[503] Orph. Hymn. 10, 17.

[504] Lyaios sobre todo en los anacreónticos y en Nonnos, en las Inscr. Gr. V 2, 287; Lysios: Prph. Hymn, 50; Lyseios: Orph. Hymn. 42, 4; Lyseus 52,2.

[505] Quaest. conv. 613 c.

[506] Citado por O. Weinreich, Arch. Rel.-Wiss. 17, 1914, pág. 529.

[507] Alceo: *Suppl. lyr.* 23, 10; 5, 11. Píndaro: *Nemeas* 9, 14.

[508] Más arriba, pág. 143 y ss.

[509] J. Puhvel: *Mycenaean Studies*, ed. por E. L. Bennet jr., Univ. of Wisconsin Press, 1964, pág. 161 y ss.: *di-wi-je-we* es *diogénes*.

[510] *Werkausgabe* VIII, pág. 108 y ss.

[511] Véanse los pasajes en *Lexikon* VI *de Roscher*, pág. 617, bajo «Athen».

[512] Véase H. Linssen: THEOS SOTER, tesis doctoral, 1929, pág. 120.

[513] Wissowa, op. cit (nota 149), pág. 120.

[514] Véase más arriba, pág. 160 y ss.

[515] *Erinnerungen an Sigmund Freud* (Recuerdos de Sigmund Freud), Berna, 1956, pág. 113 (sólo el primer subrayado proviene de L. Binswanger).

[516] Cicerón: *De finibus* 2, 2, 26: *dico Epicurum non intelligere, qui sonet haec vox voluptatis, id est, quae res huic voci subicitur.*

[517] *Werkausgabe* V, 1, pág. 86 y s.

[518] *Die hellenistische Mysterienreligion* (La religión helenista de los misterios), Leipzig, 1927, pág. 234.

[519] Op. cit. (nota 59), 1, pág. 14 y s.

[520] *Werkausgabe* IV, pág. 34.

[521] Diogenian 2, 80; Apostolius 4, 25.

[522] B. V. Head: *Historia nummorum*, Oxford, 1911, pág. 88.

[523] Wissowa, op. cit (nota 149), pág. 148; Latte op. cit. (nota 471), pág. 233.

[524] W. F. Otto: *Fides*, en Pauly-Wissowa: *Realencyclopädie* VI, Stuttgart, col. 2281-2286.

[525] Véase más arriba,, pág. 107 y ss.

[526] Macr.: *Sat.* 1, 15.

[527] Cicerón: *De off.*, 3, 29, 104; Ennius: *Trag.* fr. 410 Vahlen.

[528] W. F. Otto, op. cit. (nota 407), pág. 66 y ss.; mis *Griechische Grundbegriffe*, más arriba, nota 452.

[529] Observado por F. G. Welcker: *Griechische Götterlehre* (Doctrina griega de los dioses), 1857, 1, pág. 75.

[530] *De diis et de mundo* 4, 9.

[531] Véase *Werkausgabe* V 1, pág. 661 y s.

[532] *Werke* I, 1964, pág. 661 y ss.

[533] Pág. 670.
[534] Sextus: *Sententiae* 6.
[535] Pág. 662 y s.
[536] Véase mi estudio EIDOLON, EIKON, AGALMA en los *Griechische Grundbegriffe* (véase nota 452), págs. 39-41.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

(limitadas a las versiones originales alemanas)

¿QUÉ ES MITOLOGÍA?
WAS IST MYTHOLOGIE?
1. En: Europäische Revue, 15 de junio de 1939, pág. 3-18.
2-4. Die antike Religion. Eine Grundlegung. Pantheon Akademische Verlagsanstalt (Printed in Germany 1940), lo mismo (Printed in Holland 1942) y Die antike Religion. Ein Entwurf von Grundlinien. Eugen Dieterichs Verlag Dusseldorf/Colonia (nueva edición revisada 1952)
5. En el volumen: Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch. Herausgegeben von Karl Kerényi. 1967 Wissenschaftliche Buchgesellschaft Damstadt, pág. 214 y ss.

EL RASGO MITOLÓGICO DE LA RELIGIÓN GRIEGA
DER MYTHOLOGISCHE ZUG DER GRIECHISCHEN RELIGION
Die Religion der Griechen und Römer. Droemer-Knaur (Múnich/Zúrich, 1963)

SOBRE LA ESENCIA DE LA FIESTA
VOM WESEN DES FESTES
1. Vom Wesen des Festes: Antike Religion und ethonologische Religionsforschung. En: Paideuma 1, 1938, pág. 59 y ss.
2-4. Die antike Religion (las tres ediciones)
5. Die Religion der Griechen und Römer (como más arriba)

DOS ESTILOS DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA
ZWEI STILE DER RELIGIÖSEN ERFAHRUNG
1-3. Die antike Religion (las tres ediciones)
5. Die Religion der Griechen und Römer (como más arriba)

PUNTOS CULMINANTES DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA GRIEGA Y ROMANA
HÖHEPUNKTE DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN RELIGIÖSEN ERFAHRRUNG
1. Religio Academici. En: Pannonia 4, 1938, págs. 3-12.
2-4- Die antikereligion (las tres ediciones)
5. Die Religion der Griechen und Römer (como más arriba).

SER HUMANO Y DIOS SEGÚN HOMERO Y HESÍODO
MENSCH UND GOTT NACH HOMER UND HESIOD
1-3. Die antike Religion (las tres ediciones)
4. Die Religion der Griechen und Römer (como más arriba).

SER HUMANO Y DIOS SEGÚN LA CONCEPCIÓN ROMANA
MENSCH UND GOTT NACH RÖMISCHER AUFFASSUNG
1-3. Die antike Religion (las tres ediciones)
4. Die Religion der Griechen und Römer (como más arriba).

LA IDEA RELIGIOSA DEL NO-SER
DIE RELIGIÖSE IDEE DES NICHTSEINS
1-3. Die antike Religion (las tres ediciones)
4. Die Religion der Griechen und Römer (como más arriba).

RELIGIÓN Y MITO EN GRECIA
RELIGION UND MYTHOS IN GRIECHENLAND
(Para: Encyclopaedia Hebraica, entrada: «Grecia»)

THEÓS: «DIOS» EN GRIEGO
THEOS: GOTT AUF GRIECHISCH
En: Wer ist das eigentlich - Gott?
Editado por Hans Jürgen Schulz, Kösel-VErlag Múnich (1969), págs. 123-133.

EL CARÁCTER SAGRADO DEL FESTÍN
DIE HEILIGKEIT DES MAHLES
1. En: Du. Schweizerische Monatsschrift 4, octubre 1944, pág. 6 y ss.
2. En: Karl Kerényi. Die Geburt der Helena samt humanistischen Schriften aus den Jahren 1943-1945. ALbae Vigiliae Neue Folge III, Zúrich, 1945, pág. 84 y ss.

RETRATO MITOLÓGICO DE LA MUCHACHA
MYTHOLOGISCHES MÄDCHENBILDNIS
1. En: Du. Schweizerische Monatsschrift 9, mayo 1949, pág. 11 y ss.
2. En: Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Nauausgabe mit einer Folge von Betrachtungen übe Mysterien des Humanen. Eugen Dieterichs Verlag (Dusseldorf 1953), pág. 271 y ss.

EL HERACLES CANSADO DE OLIMPIA
DER MÜDE HERAKLES IN OLIMPIA
Hercules fatigatus. En: Dauer und Wandel. Festschrift zum 70. Geburtstag von Carl J. Burckhardt. Verlag Georg D. W. Callwey, Múnich (1961), pág. 214 y ss.

EL MITO DE LA *ARETÉ*
DER MYTHOS DER ARETÉ
(Para: Colloquio internazionale su demitizzazione e morale, Roma 7-12, enero de 1965)
1. En: Freundesgabe für Max Tau. Gratulationen zu seinem 70. Geburtstag. Verlag J. O. Peter, Gebrüder Holstein, Rothenburg ob der Tauber, 1966, pág. 166 y ss.
2. En: Theologische Forschung XXXIV, Kerygma und Myhtos VI 3, 1968, pág. 117 y ss.

¿ES LA RELIGIÓN GRIEGA UNA RELIGIÓN DE LA SALVACIÓN?
IST DIE GRIECHISCHE RELIGION EINE ERLÖSUNGSRELIGION?
(Para: Study-Conference held at Jerusalem, 14 a 19 de julio de 1968)
En: Types of Redemption. Leiden E. J. Brill, 1970, pág. 26 y ss.

EL MITO DE LA FE
DER MYTHOS DES GLAUBENS
(Para: Colloquio internazionale su mito e fede, Roma, 6 a 12 de enero, 1966)
En: Studies in Mysticism and Religion presented to Gerschom Scholem on his Seventieth Birthday, Jerusalén 1967, The Hebrew University, pág. 141 y ss.
2. En: Theologische Forschung XXXIV. Kerygma und Mythos VI 4, 1968, pág. 59 y ss.

¿QUÉ ES EL TEMPLO GRIEGO?
WAS IST DER GRIESCHISCHE TEMPEL?
(Para: XVI Congresso Internazionale di Storia dell'Architectura - Atenas, 28 de septiembre a 5 de octubre de 1969).
En: Neue Zürcher Zeitung, 9 de noviembre de 1969, NI 666 (edición internacional NI 308).

POSTFACIO

Antike Religion (La religión antigua) de Karl Kerényi se publicó en 1971 como volumen VII de *Werke in Einzelausgaben* en la editorial Langen-Müller, Múnich-Viena. El compilador de este libro integrado por varios estudios era el propio autor. Como responsables de esta nueva edición nos hemos limitado a eliminar las erratas de la primera edición.

Las notas tenían un tono deliberadamente lacónico, pues el autor dio prioridad a la coherencia interna de su propio texto, que no iba a dirigido a expertos. En 1971 podía confiar todavía en que los filólogos clásicos y los historiadores de la religión fueran capaces de orientarse sin problemas por la bibliografía utilizada por él. Desde entonces ha transcurrido un cuarto de siglo y se ha añadido mucha literatura nueva; en cambio, ya no se conocen muchas de las obras citadas pertenecientes al período de la preguerra. Por eso hemos insertado el año y el lugar de publicación de la bibliografía citada allí donde tal cosa era posible sin excesivas pesquisas. De este modo, al lector actual le resultará más fácil situar en la historia de la ciencia esta descripción de la religión antigua. Para una mejor orientación, hemos unificado las referencias a las obras del autor publicadas después de 1971 en la *Werkausgabe*.

Magda Kerényi Cornelia Isler-Kerényi

Abraham, 100, 102, 197
Academia, 87, 88
Acrocorinto, 150
Acrópolis, 51, 174, 197, 209
Adimanto, 157
África, 43
Afrodita, 69, 104, 105, 106, 150
Agamenón, 61
agathós, 157, 192
Agdistis, 197
Agdos, 197
ágos, 62
Agrigento, 161
Agustín, 199
Aias, 144, 191
aidós, Aidos, 68, 70, 71, 75, 81, 84, 85, 93, 128, 211
aitía, 19
aitíon, 23, 25
Alcibíades, 181
Alcinoo, 99
Alejandro Magno, 192
Alemania, 7
alétheia, 101, 128
alma, 130
altar, 98
análisis existencial, 129
Anaxágoras, 85
Anfitrite, 149
ángel, 179, 181
animal totémico, 42, 44
Anquises, 63, 69
antepasados, 95
Anthesthéria, 52, 95
Antígona, 41
Antiguo Testamento, 143, 160, 212, 213, 214
antorcha, 175
antropomorfismo, 29, 30, 31, 147, 149, 150
Apeles, 69
apex, 115, 118
Apolo, 33, 61, 62, 63, 69, 83, 98, 113, 159, 160, 165, 166, 167, 174, 192, 197, 222, 222
Apolodoro, 17
Aquiles, 76, 76, 79, 103, 106, 191
Arctino, 105
Ares, 104, 105, 148, 150
Areta, 188
areté, 156, 187-193, 198
Argos, 116
Ariadna, 151
Aristides, Elio, 201
Aristóteles, 59, 78, 80, 83, 84, 85, 87, 128, 156, 157, 181, 188, 190, 191, 192, 193, 198
arktoi, 173
arqueología, 182
Arquesilao, 87, 89
arte, 47, 48, 50, 109, 156, 180
Artemisa, 33, 61, 62, 105, 149, 150, 160, 171, 172, 174, 175
artista, 29, 48
arunta, 42, 43
Asclepio, 29, 98, 106
asébeia, 156, 157
Asia Menor, 31, 112, 148
Astarte, 150
Asylon, 115
Atalanta, 174
Atarneo, 191, 198
ateísmo, 155
atellaria, 43
Atenas, 95, 96, 150, 173, 197
Atenea, *Athenaia*, 50, 69, 171, 172, 179, 180, 183
athanatízein, 87
átheos, 156
Atica, 201
atleta, 84
Attis, 181
Augías, 180
Augusto, 161
australianos, 97
Aventino, 161
Averno, 133

Belona, 189
Beocia, 51, 201
Berdiaiev, 132
Bertram, 181
Biblia, 182, 199
Binswanger, Ludwig, 202

Boreas, 18
Braeglah, 24
Brauron, 33, 173, 174
Buber, Martin, 29, 146, 147, 212, 213, 215
búbrostis, 40
buey, 33, 96, 97, 165, 221
bulímu exélasis, 40
Buphónia, 51, 96
Burckhardt, Jacob, 9, 59, 179
Buttmann, Ph., 21, 22

cabra, 114, 116, 175
Calcis, 192
calendas, 116
Calímaco, 69, 171, 172, 173, 183
camillae, 112
camilli, 112
Canaán, 200
Capitolio, 210
caput cruentatum, 182
Caris, 190
Carites, 190
Carlomagno, 33
carnaval, 43
Carneades, 87, 88
Caronte, 130
Castelli, Enrico, 187
Catulo 135
cautiverio, 202, 203
caza, 173, 174
Ceres, 114
César, 32
charis, 190
Cicerón, 56, 57, 64, 70, 85-89, 110, 188, 210
Cicerón
Cícladas, 156
Cíclope, 79, 173
cielo, 24, 17, 98, 148, 159, 175, 180
ciencia, 47
cierva, 173
ciervo, 175
ciprio, 212
Citerón, 50
Cnosos, 95
Colono, 197
comedia, 49
confarreacción, 113-117
contemplación, 84, 87, 89
cora, indios, 44-46, 135
Corisco, 191
cosmos, 37, 127
Cotta, C. Aurelio, 85, 86, 87, 88
creer, 208
Creta, 30, 148
creyente, 213, 214
Crisipo, 88
cristianismo, 39, 42, 48, 86, 87, 10, 147, 156, 157, 171, 181, 182, 187, 198, 199
Cronos, 25, 60, 101, 105
cuento, 19
culto 14, 19, 26, 30, 33, 43, 45, 75, 95, 98-100, 106, 109-112, 118-121, 129, 148, 156, 157, 174, 188, 192, 193, 198, 210, 213, 221, 222

Da, 109
Daídala, 50, 51
daímon, 76, 145
Dante, 122
danza, 42-44, 46, 97, 175, 219
deisidaimonía, 58, 59, 60
Delfos, 63, 150, 221
Delos, 182, 220
Deméter, 40, 61, 63, 75, 96, 106, 114, 148, 149, 168, 171
Demócrito, 83
Demodoco, 76
Demóstenes, 57
Deucalión, 63
día, 211
Dialis, 115
Diana, 175
Dicea, 211
Dicearco, 156
dies, 159
dies religiosi, 90, 94
Diespiter, 116, 119
dinca, 135
Dinewan, 24
Diomedes, 76, 103, 150
Dionisio de Halicarnaso, 112
Dioniso, 41, 51, 52, 83, 95, 97, 106, 114, 130, 151, 159, 160, 201, 202, 219
Dionysa, 51
Dios, 156
Dios de Israel, 98
dioses olímpicos, 109
Dioscuros, 98, 106
Diploíeda, 51
dórico, 220, 221
drama, 219
Droste-Hülshoff, Annette, 180

Dyaus-pita, 159

Edad Media, 150
efebía, 173
efebo, 174
Egipto, 200
— formas egipcias, 30
Égloga, 100
eídea, 95
eidénai, 77, 78, 80
eîdos, 77, 193
ékstasis, 90
Eleusis, 75, 148, 149, 171
Eleutera, 201
Eleutero, 201, 202
eleuthería, 161
Eleuthérios, 201, 2092
emuna, 213
en pneumati, 182
Eneas, 63, 84, 119
Eneida, 122, 211
Ennius, 211
Epicuro, 131, 134
epifanía, 30, 93, 188
Epimeteo, 101, 102
epistéme, 79
epoché, 87, 110
Erasto, 191
Erebo, 109, 140
Eretria, 222
ergon, 14
Erictonio, 197
Erinias, 101
escepticismo, 86
esclavitud, 190
escuela finesa, 19
escultura, 180
Esmirna, 40
espartanas, muchachas, 175
espartanos, 220
Esquilo, 160, 200
estilo, 8, 13, 99, 121, 211
estoicismo, 86, 88, 210
Éter, 109
Etruria, 52
etruscos, 111
eulábeia, 57, 58, 60, 70
Eumelo, 105
Eurípides, 33, 63, 157, 158
eusébeia, 70
evlávia, 57
existencialismo, 155

fases, 39, 94
fasti Amiternini, 114
— *Praenestini*, 114
fe, 39, 41, 127, 207, 209, 212, 214, 215
Felicitas, 220
Femio, 76
festín, 165, 166, 168
— sacrificial, 97-98, 166-167
festividad, 39-42, 93
— natural, 97
fides, 114, 115, 207, 209, 210, 211, 213
fiesta, 9, 25, 33, 37-52, 94, 166, 174, véase también *festividad*
figura, 77
Filipo de Macedonia, 191
Filolao, 58, 83
Finlandia, 16
flamen, 210
— *Dialis*, 94, 112-115, 118, 120-122
— *Martialis*, 114
— *Quirinalis*, 114
flaminica, 112, 113, 116-117
fliacas, 43
forma, 77,
Frazer, sir James, 7, 47
Freud, Sigmund, 202
Frobenius, Leo, 8, 43
fuego, 102, 118, 167, 168

Ganimedes, 204
Gea, 101, 148
Genius, 117, 118
George, 187
Geórgicas, 182
Gerión, 60
Getsemaní, 180, 182
Gigantes, 101
Goethe, 72, 132
Gorgo, 18
Gracias, 190
Grandes Dionisias de Atenas, 95
gratia, 190
Grey, sir George, 17-19, 33
Grimm, 199
guerra, 189

Hades, 130, 131, 134, 149
hágios, 62
hagnós, 62
Hambruch, Paul, 19
Harrison, Jane Ellen, 7, 40
házesthai, 61

hecatombe, 96
Héctor, 71, 103, 144, 200
Hécuba, 68, 70, 96
Hefesto, 104, 148, 150, 173, 197
Heidegger, 129, 220
Helena, 65
Helio, 72
hénosis, 99
Hera, 51, 69, 76, 105, 105, 116, 147, 148, 149, 160, 221
Heracles, 72, 106, 160, 173, 179, 180, 181, 182, 183, 191, 192
Heráclito, 25, 59, 60, 109, 130
Heraia, 50
Hércules, 60, 95, 96, 105, 130, 150, 159, 167, 168, 179, 183
Hermias, 156, 191, 192, 193, 198
Herodoto, 94, 102, 221, 83
héroe, 103, 104, 143, 179, 180, 181, 192
Herondas, 29
Hesíodo, 59, 60, 61, 71, 87, 94, 99, 100, 102, 103, 109, 140, 144, 145, 167
Hesiquio, 212
hiedra, 114
hierón, 64
Hipólito, 174
Hofmannsthal, Hugo von, 179
hoiotés, 64
Hölderlin, 41, 159
Homero, 13, 61, 68-69, 72, 77-82, 94-105, 143-146, 158, 165, 173, 189
Honos, 188, 189
Horacio, 41, 50, 136
horân, 78, 82
hosía, hósion, hosiotés, 62-64
Huizinga, 9
Humboldt, Wilhelm von, 198

idea, 77, 193
idolatría, 82
idus, 114-116, 211
Ilíada, 61, 72, 76, 79-82, 96, 97, 104, 143-145, 165, 166
India, 16
infiernos, 146, 150, véase también Hades
iniciación, 172
inmortalidad, 133
Isaías, 212-213
Ishtar, 150
islamismo, 197
Israel, israelita, 10, 56-58, 98, 102, 111, 143, 146, 171, 197-199
Iuppiter Liber, Liberator, Libertas, 161, 202

Jahn, Otto, 183
Jano, 117
Jehová, 56
Jenofonte, 174, 220
Jensen, Adolf Ellegard, 9
Jerónimo, 198-200, 214
Jerusalén, 197
Jesucristo, 31, 102, 146, 159-160, 180-181, 197, 212-215
jónico, 220
Juan, 182
judaísmo, véase Israel
judías, 114
juego, 9, 32, 45, 47, 48, 49, 99
Jung, Carl Gustav, 9
Juno, 116-117, 183
Júpiter, 51, 112-120, 159-160, 210-211
Júpiter-Amon, 32
Juvenal, 33

Kähler, Heinz, 219-221
kakós, 157
Keil, Henrich, 183
Kore, 149
krotokón, 174
Kumarbi, 197
Kuxkamoa, 44

Lanuvium, 116
Larentalia, 114
lecho, 118
Lectisternias, 112
Leda, 191
Lelio, 86
Lénaia, 52
Lenau, 181
lenós, 52
león, 174, 179, 183
Lequitos, 130
Leto, 149, 150, 172
Leucadia, 96
ley, 146
leyenda, 111
Liber Pater, 202
libertad, 200
Liceo, 192
Linceo, 72
literatura, 180
Livingstone, sir Richard Win, 7
lógos, 14, 128

Lokroi, 209
Lucas, 182, 213
Luciano, 31
Lucina, 117
luna, 24, 25, 44, 148, 180
Lupercalia, 114
Lutero, 200, 214
Lyaios, 201, 202
Lyseus, 201
Lysios, 201-202

macho cabrío, 114
madre, 148
magia, 45-48, 129, 201, 214-215
Maia, 150
maíz, 46
Malinovski, Bronislav, 31, 44-45, 122
Mann, Thomas, 32-33
mar, 175
Marcos, 182, 212, 214
Marett, R.R., 42-43
María, 147
Marte, 113
Martialis, 113
marxismo, 155, 160
más allá, 127
Mateo, 182, 214
maternidad, 149
matriarcado, 117, 147-150
matrimonio, 113-117
Matronalia, 52
medicina, 129
Mediterráneo, 95, 150, 200
Mekone, 23, 25
Meleagro, 174, 180
ménades, 151
Menandro, 84, 157
Mens, 210
mesianismo, 199
Mesopotamia, 31
metopa, 179-180
Metrodoro de Quíos, 40
México, 44
Micenas, 30-31, 95, 220
Michal Flacius (Francowitz), 207
Mileto, 222
Miltíades, 32
Milton, 179
misterios, 149, 168, 172
mito, mitología, mitologema, 9, 13-26, 31-33, 37, 40, 44-45, 99, 109-112, 121-122, 145, 147, 149, 179, 181-182, 187-189, 190, 192-193, 197, 207, 209-212
Mitra, 97
Mnemósina, 191
moira, 146, 160
Moisés, 200
Molorco, 182-183
monte de los Olivos, 182
morada, 219
muchacha, 171-175
muerte, 131, 187
Müller, Karl Otfried, 14-24, 151
Muniquio, 173, 174
música, 16, 18, 23, 41, 43, 48, 187

Napoleón, 32-33
Nausica, 65
Nemea, 179, 182
Némesis, 71, 72
Nietzsche, 151
ninfas, 149, 151
noche, 211
noeîn, 80-82, 128
nomen, 207
nómos, 59, 60, 68, 71
nueva Academia, 86
Nueva Zelanda, 17, 18
Nuevo Testamento, 199
numen, 85
nûs, 80-89, 101, 146, 150, 160

Oceanía, 16
Océano, 83, 172
Odisea, 61-65, 72, 76, 79, 143-146, 158
Olimpia, 9, 83, 148, 179, 182
Olimpíadas, 93
Olimpo, 95, 109, 147, 150, 151, 158, 181
Omar, 197
oriente, 22
Oritia, 18
Ortega y Gasset, José, 17, 32
osa, 173-175
Otto, Walter F., 7, 8, 95, 98, 120, 175, 158, 212
Ovidio, 31, 52

padre, 146
Palas Atenea, 149, 150, 158
pan, 168
Panateneas, 76
Pandora, 102
Panthenaia, 50

Paranomía, 156
Parilia, 52
Parménides, 79, 81, 134
Partenón, 41
parthenia, 173
Pater, Walter, 7
patriarcado, 147
Patroclo, 80, 81, 103
Pausanias, 95
Pegaso, 18
perro, 114
Perséfona, 61, 62
Perséfone, 148, 171, 172
Perseo, 159
physis, 201
pietas, 70, 84, 85, 110, 188
pileus, 115
Pilos, 95, 201
Píndaro, 41, 59, 60, 99, 100, 103
Pireo, 83
pístis, 58, 207-209, 211, 213
Pithoígia, 52
Pitias, 192
Platea, 161
Platón, 14-16, 18, 29, 57, 63, 77, 79, 83, 128, 130, 134, 157, 191, 193, 208, 220
Plinio el Viejo, 157, 210
Plutarco, 40, 41, 58, 119, 201
Plutón, 149
poesía, poetas, 13, 15, 16, 18, 75, 76, 80, 81, 99, 104, 105, 137, 143, 145, 144, 146, 159, 172, 182, 183, 211
poiesis, 15
Polibio, 56
Polícrates, 161
Pontifex maximus, 113
pontifices, 118
Poplifugia, 114
Poseidón, 63, 97, 104, 109, 146, 149, 159, 197
Posidonio, 56
Praxíteles, 69
Preuss, K. Th, 14, 44, 47
Príamo, 103
Probo, 182
Pródico, 192
profanum, 64
profeta, 213
Prometeo, 15, 22-24, 33, 83, 99-104, 160-161, 167
prosa, 220
Protágoras, 15
protestantismo, 39
psyché, 130
Ptolomeo, 156
pudor, 68, 70

Queronea, 40-41
Quirinales, 113
Quirino, 113

Rea, 148
redemption, 198
Reitzenstein, Richard, 208
religio, 57, 60, 70, 85-94, 110-112, 121, 128, 132, 143, 210
religión mitológica, 99
res, 207
resplandor, 146, 159, 161
rex sacrorum, 112
Rilke, Rainer Maria, 129, 131
risa, 102, 104, 105
rito, 40, 98, 104, 211
roca, 197
Rohde, Erwin, 151
Roma, 52
Rosenzweig, Franz, 155
Ruskin, John, 7

saber, saborear, *sapere*, 77, 78, 80
sacer, sagrado, 39, 62, 112, 118, 165-168; *sacrarium*, 210
sacerdote, 109, 112, 118, 219
sacerdotisa, 116, 174
sacrificio, 33, 40, 93-101, 104, 113, 118, 165, 166, 168, 219
salii, 118
Salis, Arnold von, 180
Salustio, 181
salvación, 197-203
Salvator, 200-201
Samos, 148, 221
sanctitas, sanctum, sanctus, 62-64
sarcófago, 174
Sarpedón, 81
Sartre, 155, 160
sátiros, 103, 151
Scheler, Max, 129, 131, 132
Schelling, 14, 104
Schmid, Pater Wilhelm, 9
Scholem, Gerschon, 198, 199
sébas, 75, 84, 93, 128
Selinunto, 161
Septuaginta, 213

Serifa, 159
serpiente, 116
Sicilia, 161
silenos, 103, 151
Silio Itálico, 211
Simón el Mago, 215
sképsis, 87
Sócrates, 18, 77, 78, 79, 83, 84, 87, 156, 157, 189, 193
Sófocles, 13
sol, 24, 25, 45
Solón, 59, 60
sonido, 26
sotér, 200-201
Spes, 188-189
stoa, 88
superstitio, superstición, 59, 89, 90, 201
Susa, 191

Tanagra, 29, 95, 96
Tártaro, 140
teatro, 219
Telémaco, 65, 71
Temis, 68-71
templo, 29, 179, 197, 219-222
teocracia, 155-156
Teócrito, 69
Teoenias, 99
Teofrasto, 59
teología, 155-156
Teoxenias, 112
Tetis, 81
thaumázein, 128
theá, 145
theátron, 83
thémis, 60, 69
theología, 157
theoría, 82-87, 121, 132
théos, 82, 103, 144, 145, 155-161
thrásos, 58
Tíber, 116
Tibulo, 189
tierra, 17, 44
tirano, 191
Tiresias, 69
Tirteo, 190
titanes, 103-105, 109, 167
Titanomachía, 105
toro, 51, 96, 151
tótem, véase *animal totémico*
Trabajos y días, 100, 101, 140
Tracia, 83
tragedia, 220
Treu, Georg, 179
trigo, 97, 148, 168
triumphus, 120
Trobriand, islas, 31
tumba, 133

Ulises, 61, 65
Urano, 101, 148
Usener, H. 22

vagar de los mitos, 22, 23
Valéry, Paul, 222
Varro, 113, 120
Veiovis, 113, 115, 117
vendimia, 114
Venus, 150, 190
Vestales, 122
víctima sacrificial, 166, 168
vino, 114, 168, 49
Virgilio, 70, 84, 100, 122, 182, 183, 211
virtud, *virtus*, 187-193
visión, 82
vocativo, 157, 158
vox, 207, 212

Wilamowitz, 157, 208

Xenófanes, 102

Zacarías, 199
Zeus, 24, 51, 60, 69, 71, 72, 79, 81, 82, 87, 95, 97,101, 102, 105, 109, 121, 144-151, 158-161, 171, 173, 179, 191, 201, 202, 211
Zeus Polieo, 51
Ziu, 159

La traducción al castellano de «¿Qué es mitología», «Sobre la esencia de la fiesta», «Dos estilos de experiencia religiosa», «Puntos culminantes de la experiencia religiosa griega y romana», «Ser humano y Dios según Homero y Hesíodo», «Ser humano y Dios según la concepción romana», «La idea religiosa del no ser», fue publicada en su día por editorial Revista de Occidente bajo el título de *Religión antigua*.

La presente edición de dichos textos se basa en aquella traducción, si bien ha sido revisada por Adan Kovacsics basándose en la última versión de Karl Kerényi (Langen-Müller, Múnich-Viena, 1971, reeditada luego por Klett-Cotta, Stuttgart, 1995).

En cambio es nueva la traducción de «El rasgo mitológico de la religión griega», «Religión y mito en Grecia, «Theós: "Dios" en griego», «El carácter sagrado del festín», «Retrato mitológico de la muchacha», «El Heracles cansado de Olimpia», «El mito de la Areté», «¿Es la religión griega una religión de la salvación?», «El mito de la fe» y «¿Qué es el templo griego?».